

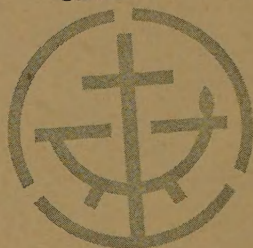
School of Theology at Claremont



1001 1427170

BX  
9418  
B4

GERMAN



LIBRARY

Southern California  
SCHOOL OF THEOLOGY  
Claremont, California

Aus der Bibliothek  
von  
Walter Bauer

geboren 1877  
gestorben 1960



**JOACHIM BECKMANN**

---

# **Vom Sakrament bei Calvin**



---

**VERLAG VON J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK)  
TÜBINGEN 1926**





# Ergänzungen und Berichtigungen zu Beckmann, Vom Sakrament bei Calvin. (Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1926.)

## Erklärung der Abkürzungen bei der Zitierung Calvins. (Sigla in alphabetischer Reihenfolge.)

Act. Syn. Trid.	= Acta Synodi Tridentini cum antidoto (opp. Bd. VII).
App. ad Int.	= Interim cum vera ecclesiae reformandae ratione cum appendice 1549 (VII).
Cons. Tig.	= Consensio mutua in re sacramentaria 1549, gewöhnlich „Consensus Tigurinus“ genannt (VII).
Expos.	= Expositio capitum consensionis 1555 (IX).
Inst.	= Institutio religionis christianae. Bei der ersten Auflage (1536) ist nach der Bandnummer (I) und Seitenzahl der Calvinwerke zitiert, von der zweiten (1539) ab nach Kapiteln und Paragraphen.
Kat. Gen.	= Katechismus Genevensis (VI).
Kom. in Act.	= Kommentarius in Acta (ILVIII).
Kom. in Rom.	= Kommentarius in epist. Pauli ad Romanos (ILIX).
Kom. in Tit.	= Kommentarius in ep. Pauli ad Titum (LI).
Resp. ad ann. Bull.	= Responsio ad annotationes Bullingeri (VII).
Resp. in Sadol. ep.	= Responsio in Sadoleti epistolam (V).
Sec. Def.	= Secunda Defensio (gegen Westphal) 1556 (IX).
Suppl. Exhort.	= Supplex exhortatio ad Carolum V (VI).
traict.	= Petit traicté de la cène (V).
Ult. Adm.	= Ultima Admonitio (gegen Westphal) 1557 (IX).
Ver. Part (V. P.)	= De vera participatione corporis et sanguinis Christi 1561 (IX).

## Nachweis der Augustinzitate nach der Mauriner-Ausgabe Paris 1679—1700 (I—X).

(In alphabetischer Reihenfolge der verwandten Sigla.)

bapt. (De baptismo) IX	5, 28, 39	—, 160	21, 25, 3	—, 646
3, 16, 21 IX, 116	6, 25, 47	—, 176	21, 25, 4	—, 646
4, 17, 29			22, 17	—, 679
4, 1, 1	civ. (De civitate Dei) VII		conf. (Confessiones)	
4, 2, 2	10, 13	VII, 250	13, 23	I, 237
4, 21, 28	15, 6	—, 384	C. Adim. (Contra Adimantum)	
4, 22, 29	16, 6, 1	—, 420	12, 3	VIII, 124
4, 24, 31	21, 16	—, 636	C. adv. leg. (Contra adversarium legis)	
4, 25, 32	21, 20	—, 639	1, 18, 37	VIII, 568
5, 8, 9	21, 25, 1	—, 645		
5, 24, 34	21, 25, 2	—, 645		

<b>C. Cresc.</b> (Contra Cresconium)	e p. (Fortsetzung)	<b>J o h.</b> (Fortsetzung)
4, 20, 24 IX, 496	138, 7 II, 412	28, 12 lies 26, 12
<b>C. Faust.</b> (Contra Faustum)	139, 7 lies 138, 7	31, 9 III (2) 523
11, 7 VIII, 222	140, 37, 85 —, 455	40, 2 —, 565
13, 16 —, 260	157, 3, 11 —, 546	45, 9 —, 597
13, 18 —, 262	169, 9 —, 606	50, 12 —, 633
19, 11 —, 319	169, 10 —, 606	50, 13 —, 634
19, 16 —, 321	186, 28 —, 672	57, 3 —, 658
20, 13 —, 342	186, 29 —, 673	59, 1 —, 663
20, 18 —, 345	187, 3, 10 —, 681	62, 1 —, 668
20, 22 —, 348	187, 6, 20 —, 684	80, 3 —, 703
20, 21 —, 347	187, 8, 26 —, 686	<b>lit. Pet.</b> (Contra literas Petiliani)
21, 21 lies 20, 21	187, 11, 34 —, 689	1, 17, 18 IX, 212
22, 93 —, 418	217, 3, 9 —, 802	2, 47, 110 —, 252
<b>C. Jul.</b> (Contra Julianum)	217, 5 —, 805	2, 77, 172 —, 265
1, 13 X, 504	<b>ep. Parm.</b> (Contra epistolam Parmeniani)	<b>op. imp.</b> (Opus imperfectum)
6, 2, 5 —, 664	2, 13, 28 IX, 44	2, 30 X, 967
<b>C. Max. Ar.</b> (Contra Maximum Arianum)	<b>Expos.</b> (Expositio ad Galatas)	<b>pecc. mer.</b> (De peccatorum meritis)
2, 20, 3 VIII, 720	19 III (2), 952	1, 9, 9 X, 6
<b>C. Mend.</b> (Contra Mendacium)	<b>fid. ed. op.</b> (De fide et operibus)	1, 16, 21 —, 12
12, 25 VI, 464	26 VI, 191	1, 24, 34 —, 19
<b>corr. ed. gr.</b> (De correctione et gratia)	<b>fid. et symb.</b> (De fide et Symbolo)	1, 26, 39 —, 21
8, 18 X, 759	6, 13 VI, 157	1, 31, 59 —, 33
<b>doctr. chr.</b> (De doctrina christiana) III (1)	7, 14 —, "	3, 4, 7 —, 74
2, 1-4 —, 19ff.	8, 15 —, "	<b>praed.</b> (De praedestinatione)
3, 9, 13 —, 48	<b>Joh.</b> (In Johannis Evangelium tractatus)	6, 11 X, 798
3, 10, 14 —, 49	6, 14 III (2), 336	7, 12 —, 798
3, 16, 24 —, 52	10, 3 —, 369	8, 13 —, 799
<b>en. in ep. Joh.</b> (enarrationes in primam epistolam Johannis)	12, 5 —, 385	8, 15 —, 801
2, 9 III (2), 840	25, 12 —, 489	<b>ps.</b> (enarrationes in psalmos)
5, 6 —, 859	26, 1 —, 494	3, 1 IV, 7
<b>ep.</b> (epistolae) II	—, 5 —, 496	13, 2 lies 73, 2
54, 1 II, 124	—, 10 —, 497	33, 1, 6 IV, 211
54, 3, 4 —, 125	—, 11 —, 498	33, 1, 10 —, 214
55, 1, 2 —, 128	—, 12 —, 498	33, 2, 2 —, 215
82, 14 —, 194	—, 13 —, 499	47, 1 —, 415
82, 15 —, 194	—, 15 —, 500	65, 5 —, 645
98, 2 —, 264	—, 17 —, 500	73, 2 —, 769
98, 9 —, 267	—, 18 —, 501	75, 15 —, 801
105, 3, 12 —, 301	27, 1 —, 502	77, 2 —, 816
138, 1, 8 —, 413	—, 4 —, 503	98, 9 —, 1065
	—, 6 —, 504	100, 9 —, 1088
	28, 1 —, 507	142, 16 —, 1597
	—, 11 —, 512	146, 8 —, 1642



<b>qu. ad Simpl.</b> (quaestiones ad Simplicianum)	<b>serm.</b> (Fortsetzung)	<b>serm.</b> (Fortsetzung)
2, 1, 10 VI, 93	89, 7 V, 487	340, 1 V, 1312
<b>qu. v. t.</b> (quaestiones veteris testamenti)	112, 4, 4 —, 565	351, 1, 3 lies 352, 1, 3
III, 84 III (1) 524	112, 4, 5 —, 566	352, 1, 2 —, 1363
IV, 33, 11 —, 545	1, 2, 4, 4 lies 112, 4, 4	352, 1, 3 —, 1365
<b>rud. cat.</b> (De rudibus catechizandis)	119, 4, 5 lies 112, 4, 5	361, 7 —, 1409
35 VI, 286	131, 1 V, 640	<b>Serm. in Caes.</b> (Sermo in Caesareenses)
26, 50 VI, 293	138, 1 lies 131, 1	4, IX, 620
<b>serm.</b> (Sermones) V	174, 6 V, 834	6, —, 622
17, 3, 4 lies 77, 3, 4	227 —, 973	<b>trin.</b> (De trinitate)
26, 12 V, 141	229 —, 976	3, 4, 10 VIII, 798
27, 4 —, 144	234, 2 —, 987	3, 10, 19 —, 803
37, 11, 16 —, 187	235, 2, 3 —, 990	3, 10, 20 —, 803
57, 7 —, 333	235, 3, 3 —, 990	3, 11, 21 —, 805
71, 11, 17 —, 391	235, 3, 4 —, 990	3, 11, 22 —, 805
71, 19, 32 —, 400	239, 2, 2 —, 993	3, 11, 25 —, 806
77, 3 —, 420	261 ff. —, 1065 ff.	4, 24 —, 825
87, 11, 14 —, 469	264, 4 —, 1075	15, 17, 31 —, 989
	272 —, 1103	15, 19, 36 —, 992
	288, 5 —, 1157	<b>unit. eccl.</b> (De unitate ecclesiae)
	293, 3 —, 1176	13, 34 IX, 361
	294, 7 —, 1186	
	294, 9 —, 1187	

## Ergänzung zu den Augustinzitaten bei Calvin („Grundlegung“).

S. 9, Anm. Z. 4 ist gemeint: ps 77, 2;	S. 21, Z. 8 v. o.: ep 54, 3, 4
S. 13, Z. 16 v. o.: ep 55, 1, 2;	S. 23, Anm. 1: ep. ad Dard. ist ep 187 (187, 3, 10)
S. 14, Z. 17 v. o.: ep 98, 9	S. 24, letzte Zeile: Joh 50, 13
S. 14, Z. 26 v. o.: ps 33, 1, 10	S. 25, Z. 5 v. o.: Joh 50, 12
S. 15, Anm. Z. 10: trin 3, 10, 19	S. 25, Z. 7 v. o.: ps 47, 1
S. 15, Anm. Z. 3 v. u.: ep 98, 9	S. 26, Anm. 1, Z. 5: ep 140, 37, 85
S. 17, Anm. 2, Z. 2: Joh 62, 1	S. 26, Anm. 1, Z. 7: c. adv. legis 1, 18, 37
„ „ Z. 4: Joh 59, 1	
„ „ Z. 6: Joh 26, 15	
S. 19, letzte Zeile: ep 98, 9	

## Druckfehlerberichtigung.

- S. 4, Z. 13 v. u. statt unbekannten: „ihm bekannten“
- S. 5, Z. 8 v. o. hinter „daß“ füge „die“
- S. 7, Z. 16 v. u. lies IX (statt IV)
- S. 12, Z. 11 v. u. statt ps. 13, 2 lies 73, 2
- S. 12, Anm. Z. 1 lies columba:
- S. 12, Anm. Z. 2 lies admonet,
- S. 14, Z. 22 v. u. vor est füge corpus Christi
- S. 15, Anm. Z. 12 vor eodem füge quod

- S. 17, letzte Zeile lies dicebat (statt dicabat)  
 S. 18, Z. 10 v. o. statt serm. 119. 45 lies 112, 4, 5  
 S. 18, Anm. 2. Z. 2 lies loco (statt loeo)  
 S. 21, Z. 6 v. o. lies nihil (statt nihit)  
 S. 22, Anm. Z. 4 v. u. lies dirimat (statt divinat)  
 S. 23, Z. 13 v. o. lies praehibitum (statt praebibitum)  
 S. 23, Anm. Z. 7 v. u. habebitis (statt habibitis)  
 S. 31, Z. 13 v. o. lies aliquid (statt aliquit)  
 S. 37, Z. 7 v. o. „ justificamur (statt justificanur)  
 S. 38, Z. 12 v. u. „ offerre (statt offere)  
 S. 46, Z. 21 v. o. „ proponunt (statt propomunt)  
 S. 48, Z. 9 v. u. „ ep. 138, 7 (statt 139, 7)  
 S. 52, Z. 2 v. u. „ salutem (statt salutam)  
 S. 54, Z. 16 v. o. „ ebenso (statt ebenda)  
 S. 55, Z. 6 v. o. „ signatae (statt signatar)  
 S. 57, Z. 11 v. o. „ exerceant (statt execeant)  
 S. 57, Anm. 2 Z. 4 „ conscientias (statt conscientia)  
 S. 58, Z. 4 v. o. „ audible (statt andibile)  
 S. 63, Anm. 3 Z. 10 „ beneficii (statt beneficis)  
 S. 67, Z. 18 v. o. „ § (statt f)  
 S. 69, Anm. 2 Z. 4 „ homini (statt honini)  
 S. 70, Anm. 1 Z. 1 „ rerum (statt verum)  
 S. 73, Z. 4 v. o. „ Confess. (statt cf)  
 S. 75, Z. 11 v. o. „ bapt. (statt bept)  
 S. 76, Z. 19 v. o. „ Dei (statt Dx)  
 S. 79, S. 23 v. o. „ donum (statt domum)  
 S. 80, Z. 2 v. o. „ G. (statt 9)  
 S. 86, Z. 13 v. o. „ fidei (statt fides)  
 S. 88, Z. 9 v. u. „ veluti (statt valuti)  
 S. 92, Z. 10 v. o. „ baptismi (statt baptisni)  
 S. 105, Z. 8 v. u. „ substantia (statt substantio)  
 S. 116, Z. 5 v. o. „ ep 187, 6, 20 (statt 3, 25)  
 S. 116, Z. 14 v. o. hinter „und“ füge „er“  
 S. 122, Z. 1 v. o. lies secundum (statt secundam)  
 S. 123, Z. 7 v. o. „ Joh 26, 12 (statt 28, 12)  
 S. 123, Z. 10 v. o. „ serm 352, 1, 3 (statt 351)  
 S. 128, Z. 12 v. o. „ manducatio (statt munducatio)  
 S. 131, Z. 8 v. o. „ von (statt vom)  
 S. 137, Z. 18 v. o. „ serm 112, 4, 4 (statt 1, 1, 4, 4)  
 S. 137, Anm. Z. 2 „ serm 77, 3, 4 (statt 17, 3, 4)  
 S. 138, Z. 19 v. o. „ ep 187, 11, 34 (statt 11, 50)  
 S. 142, Anm. Z. 1 „ serm. 131, 1 (statt 138)  
 S. 154, letzte Zeile „ Faust. 20, 21 (statt 21, 21)

---

Die vorliegende Arbeit hat der theologischen Fakultät in  
 Göttingen als Promotionsschrift vorgelegen und wird mit ihrer  
 Genehmigung veröffentlicht. Die mündliche Prüfung fand am  
 26. Juni 1925 statt. Referent war Professor D. Hirsch.

---



BX  
9418  
B4

# VOM SAKRAMENT BEI CALVIN

Die Sakramentslehre Calvins in ihren  
Beziehungen zu Augustin

von

JOACHIM BECKMANN, 1739-1811  
Lic. theol., Dr. phil.



---

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)  
TÜBINGEN 1926

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.



## Inhaltsübersicht.

Seite

### Die Sakramentslehre Calvins in ihren Beziehungen zu Augustin.

Einleitung . . . . .	1
----------------------	---

#### A. Grundlegung.

1. Das Problem der Sakramentslehre Calvins . . . . .	3
2. Die Berufung Calvins auf Augustin in der Sakraments- lehre . . . . .	7
A. Der Sakramentsbegriff . . . . .	8
B. Die Abendmahlslehre . . . . .	13
1. Die Realpräsenz . . . . .	14
2. Die Art der manducatio . . . . .	16
3. Der Begriff des corpus Christi . . . . .	22
4. Verschiedene Einzelheiten . . . . .	25

#### B. Darlegung.

#### Die Uebereinstimmung der Anschauungen Calvins und Augustins in der Sakramentslehre.

##### I. Kapitel.

Der Sakramentsbegriff Calvins und Augustins . . . . .	28
1. Die Wortbedeutung . . . . .	29
a) Das Sakrament als signum rei sacrae (relig. Zeichen)	29
b) Das Wort und die Einsetzung (Ursprung) . . . . .	31
c) Die Sakramente der christlichen Kirche . . . . .	33
2. Der Begriff des Sakramentalen . . . . .	34
a) Die dialektische Beziehung von res und signum bei CALVIN . . . . .	35
b) Die entsprechenden Gedanken AUGUSTINS . . . . .	40

	Seite
<b>3. Die Bedeutung des Symbols („signum“)</b> . . . . .	<b>44</b>
a) Die figurativ-veranschaulichende Bedeutung des äußeren Symbols bei CALVIN . . . . .	45
b) Die symbolisch-didaktische Bedeutung des signum bei AUGUSTIN . . . . .	48
<b>4. Die res sacramenti</b> . . . . .	<b>50</b>
A. CALVINS Anschauungen . . . . .	<b>51</b>
1. Das Sakrament als Gnadenmittel (Wort und Sakrament) . . . . .	51
2. Grund und Zweck des Sakraments (Notwendigkeit) . . . . .	56
3. Die Gnadengabe selbst . . . . .	62
B. AUGUSTINS Anschauungen . . . . .	66
1. Wort und Sakrament . . . . .	67
2. Grund, Zweck und Notwendigkeit . . . . .	71
3. Das Sakrament als Gnadenmittel (Die Gnadengabe) . . . . .	75
C. Abschluß . . . . .	80

## II. Kapitel.

<b>Die Lehre von der Taufe bei Calvin und Augustin</b> . . . . .	<b>84</b>
1. Die Taufe als Inkorporation in den Leib Christi . . . . .	87
2. Der Begriff der regeneratio . . . . .	92
3. Die Geistverleihung durch die Kindertaufe . . . . .	96

## III. Kapitel.

<b>Die Lehre vom Abendmahl bei Calvin und Augustin</b> . . . . .	<b>103</b>
1. Die Gegenwart Christi im Abendmahl . . . . .	105
A. CALVINS Anschauungen . . . . .	105
1. Die Wirklichkeit der Gegenwart . . . . .	105
2. Der Begriff der caro Christi . . . . .	107
3. Die Eigenart der Gegenwart . . . . .	110
B. AUGUSTINS Anschauungen . . . . .	113
1. Der Begriff der caro Christi . . . . .	114
2. Die Beziehungen der Symbole zur caro Christi . . . . .	117
3. Die Verwirklichung der Gegenwart . . . . .	120
2. Die manducatio Christi im Abendmahl . . . . .	124
A. CALVINS Anschauungen . . . . .	124
1. Die Wirklichkeit der manducatio (gg. ZWINGLI) . . . . .	125
2. Die Abgrenzung gegen den lutherischen Begriff der manducatio (oralis, indignorum) . . . . .	127
3. Die manducatio spiritualis . . . . .	130



---

	Seite
B. AUGUSTINS Anschauungen . . . . .	135
1. manducare und credere . . . . .	135
2. manducatio indignorum . . . . .	137
3. manducatio spiritualis . . . . .	140
3. Die Gnadengabe des Abendmahls (die res, der effectus)	143
A. CALVINS Anschauungen . . . . .	143
1. Christologische Begründung . . . . .	143
2. Die Gnadengabe (res, effectus, Christus als sub- stantia) . . . . .	147
B. AUGUSTINS Anschauungen . . . . .	151
1. Die Beziehung von Menschwerdung zur Abendmahls- gabe (Werk Christi) . . . . .	152
2. Die Gnadengabe selbst . . . . .	155
C. Ergebnis . . . . .	161
Schluß . . . . .	163

---

## Quellen und Literatur.

### A. Quellen.

1. **Calvini** opp. omn. im *Corpus Reformationum* (Bd. 29—88) Braunschweig 1869—1900.

Zitiert ist stets nach der Bandnummer der Calvinwerke.

2. **Augustini** opp. Mauriner-Ausgabe Paris 1679 FF I—X.

Zitiert sind folgende Werke:

(Die Abkürzungen im Text sind in Klammern beigelegt. Zum leichteren Auffinden sind die Bandnummern angegeben.)

*Epistolae* (ep.) Bd. II.

*Quaestiones in vetus testamentum* (qu v. t.) Bd. III, 1.

*De doctrina christiana* (doctr. chr.) Bd. III, 1.

*Tract. in evangel. Johannis* (Joh.) Bd. III, 2.

*Enarrationes in primam epistolam Johannis* (En. in ep. Joh.) Bd. III, 2.

*Enarrationes in psalmos* (ps.) Bd. IV.

*Sermones* (serm.) Bd. V.

*Contra Adimantum* (c. Adim.) Bd. VIII.

*De anima* Bd. X.

*De fide et Symbolo* Bd. VI.

*De 83 quaestionibus* Bd. VI.

*Contra adversarium legis* (c. adv. legis) Bd. VIII.

*De civitate Dei* (civ. Dei) Bd. VII.

*De Trinitate* (trin.) Bd. VIII.

*Contra Faustum* (Faust.) Bd. VIII.

*De unitate ecclesiae* (unit. eccl.) Bd. IX.

*De Baptismo* (bapt.) Bd. IX.

*Contra literas Petiliani* (lit. Pet.) Bd. IX.

*Contra epistolam Parmeniani* (ep. Parm.) Bd. IX.

*Contra Cresconium* (Cresc.) Bd. IX.

*Sermo in Caesarenses* (serm. i. Caes.) Bd. IX.

*De peccatorum meritis et remissione* . . . (pecc. mer.) Bd. X.

*De praedestinatione* (praed.) Bd. X.

*De correptione et gratia* (corr. et gr.) Bd. X.

*De peccatorum origine* (pecc. orig.) Bd. X.

*Opus imperfectum contra Julianum* (op. imp.) Bd. X.

*Contra duas epistolas Pelagianorum* (c. d. ep. Pel.) Bd. X.

### B. Werke über Augustin (bes. betr. Sakramentslehre).

1. ADAM, Die Eucharistielehre des Heiligen Augustin, Pad. 1908.
2. HAHN, Die Lehre von den Sakramenten, 1864.
3. HYMMEN, Die Sakramentslehre Augustins, Diss. Bonn 1906.
4. DIECKHOFF, Augustins Lehre von der Gnade, Theol. Zeitschrift, Schwerin 1860.

5. RÜCKERT, Das Abendmahl in der alten Kirche, Lp. 1856.
6. REUTER, Augustinstudien, Gotha 1887.
7. DORNER, Augustinus, Berlin 1873.
8. SCHMIDT, Die Lehre von der Kirche bei Augustin, Jahrb. f. Deutsche Theol. 1861.
9. BLANK, Die Lehre Augustins vom Sakrament der Eucharistie, Pad. 1907.
10. WILDEN, Die Lehre des Heiligen Augustin vom Opfer der Eucharistie, Schaffh. 1804.

### C. Werke über Calvin (bes. betr. Sakramentslehre).

11. DOUMERGUE, Jean Calvin, V La pensée ecclésiastique, Lausanne 1917.
12. LANG, Johann Calvin, 1909.
13. HOLL, Johann Calvin, 1909.
14. HENRY, Das Leben Calvins, Hbg. 1835 I. II. III.
15. STAEHELIN, Johann Calvin (Ref. Väter), Elberf. 1863.
16. BAUKE, Probleme der Theologie Calvins, Lp. 1922.
17. CALVIN-Studien, her. v. Bohatec, Lp. 1909.
18. BARTH, Die Theologie Calvins. (Aus dem Manuskript) Vorlesung 1922.
19. K. B. HUNDESHAGEN, Kontikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in den bern. Landeskirchen, 1842.
20. KLINGENBURG, Das Verhältnis Calvins zu Butzer, Diss. Berl. 1912.
21. LANG, Die Bekehrung Calvins, Lp. 1900.
22. M. SCHULTZE, Meditatio futurae vitae, Lp. 1901.
23. M. SCHULTZE, Calvins Jenseitschristentum, 1902.
24. J. KÖSTLIN, Calvins Institutio, Th. St. Kr. 1868.
25. NÖSGEN, Die bei der Entstehung von Calvins Theologie mitwirkenden Momente, N. K. Z. 1911.
26. NÖSGEN, Calvins Gotteslehre und Verhältnis zu den anderen Reformatoren, N. K. Z. 1912.
27. LOBSTEIN, La doctrine de la cène, Rev. d. Th. et Ph. XXII 1889.
28. J. MARTIN, La Notion du baptême dans Calvin, Diss. Mont, 1894.
29. S. P. DEE, Het Geloofsbegrip van Calvijn, Kempen 1918.
30. USTERI, Calvins Sakraments- und Tauflehre, Th. St. Kr. 1884.

### D. Sonstige Literatur.

31. KÖSTLIN, Luthers Theologie, Stuttg. 1901.
32. GOTTSCHICK, Luthers Theologie, 1914.
33. K. THIMME, Entwicklung und Bedeutung von Luthers Sakramentslehre, N. K. Z. 1901.
34. K. BARTH, Ansatz und Absicht in Luthers Abendmahlslehre, Zw. d. Z., München 1923.
35. W. KOEHLER, Luther und Zwingli I., 1924.
36. H. SCHMID, Der Kampf der luth. Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl, 1868.
37. BAUR, Zwinglis Theologie I. II., 1885/89.
38. USTERI, Zwinglis Korrespondenz mit den Berner Reform. in der Tauflehre, Th. St. Kr. 1882.



39. USTERI, Zwinglis Tauflehre, Th. St. Kr. 1882.
40. USTERI, Vertiefung der Zwinglischen Sakraments- und Tauflehre bei Bullinger, Th. St. Kr. 1883.
41. USTERI, Die Stellung der Straßburger Reformatoren Butzer und Capito zur Tauffrage, Th. St. Kr. 1884.
42. LANG, Der Evangelien-Kommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie, Lp. 1900.
43. JUL. MÜLLER, Dogm. Abhandlungen, Bremen 1870.
  1. Das Verhältnis der Wirksamkeit des Geistes zum Gnadenmittel des Wortes.
  2. Vergleich der Abendmahlslehre Luthers und Calvins.
44. F. R. FRANK, Die Lebensmacht der Gnadenmittel, N. K. Z. 1890.
45. A. EBRARD, Das Dogma vom Abendmahl, I. II. Frkf. 1845.
46. K. F. KAHNIS, Die Lehre vom Abendmahl, 1861.
47. DIECKHOFF, Die Abendmahlslehre im Reformationszeitalter, Gö. 1854.
48. SCHENKEL, Das Wesen des Protestantismus I/II, Schaffb. 1846.
49. STAHL, Die luth. Kirche und die Union, Berl. 1860.
50. W. WALTHER, Zur Wertung der deutschen Reform. Lp. 1909.
51. W. WALTHER, Das Erbe der Reformation, Lp. 1903.
52. R. H. GRÜTZMACHER, Wort und Geist, Lp. 1902.
53. R. H. GRÜTZMACHER, Das ev. Verständnis der Sakr. Vortrag.
54. LÜTGERT, Gottes Sohn und Gottes Geist, Lp. 1904.
55. JACK, Zur Abendmahlslehre, „Reich Christi“ Lp. 1906.
56. GOETZ K., Die Abendmahlsfrage, Lp. 1907.
57. A. SCHWEIZER, (Reform. Dogmatik) I/II, Zürich 1844.
58. A. LANG, Reformation und Gegenreformation, Vorträge, Halle 1918.
59. KÄHLER, Die Sakramente als Gnadenmittel, Lp. 1903.
60. DUNKMANN, Das Sakramentsproblem, Gütersl. 1911.
61. STANGE, Die Lehre von den Sakramenten, Gütersl. 1920.
62. HEIM, Das Gewißheitsproblem, Lp. 1911.
63. P. WERNLE, Der ev. Glaube. I. Luther, II. Zwingli, III. Calvin, 1918/19.
64. P. TSCHACKERT, Die Entstehung der luth. und ref. Kirchenlehre, Gö. 1910/11.
65. HERMELINK, Reformation und Gegenreformation (Krüger K. G. III, 1911).
66. LOOFS, Leitfaden z. Stud. der Dogmengeschichte, (4) 1911.
67. SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengesch. II<sup>2</sup> 1923; IV, 1. 2. 1917—1920.
68. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengesch. III<sup>2</sup>. Tü. 1897.
69. DILTHEY, Gesammelte Schriften II. Lp. 1914. (Die Glaubenslehre der Reform. u. a.)
70. P. R. E.<sup>3</sup>, Artikel KATTENBUSCH, Sakrament.
 

SEEBERG, Gnadenmittel.  
SEEBERG, Wort Gottes.  
KATTENBUSCH, Taufe.  
LOOFS, Abendmahl.

## Einleitung.

Am Sakramentsproblem ist im Reformationszeitalter die Einheit der evangelischen Kirche gescheitert. Die Sakramentslehre bildete den praktisch entscheidenden Punkt dieser Zeit. Hier schieden sich die Geister, hier zeigte sich in konkreter Wirklichkeit der letzte Gegensatz dogmatischer Prinzipien. So wurde die Sakramentsfrage, wie sie einst den Anstoß zum Bruch mit der katholischen Kirche und zur Reformation gegeben hatte, auch innerhalb der Reformation selbst kritisch. Alle evangelisierenden Richtungen gruppierten sich nach ihrer Stellung zu den Gnadenmitteln von den Spiritualisten bis zu den Lutheranern; überall war diese Frage aktuell und bildete in der kirchlichen Praxis die Scheidewand der sonst durch ihren Gegensatz zu Rom geeinten „Protestanten“. Es will uns oft unbegreiflich vorkommen, wie man um das Sakrament mit seinem ganzen Herzblut gestritten hat — und doch hatte man vielleicht mehr Grund dazu als wir heute verstehen können. Denn die Gnadenmittelfrage war ja nicht eine bloß wissenschaftliche, die akademisch behandelt werden konnte, sondern eine höchst wichtige Kirchenfrage. Hier schnitten sich Theologie und Kirche, hier brach die kirchliche Konsequenz theologischer Prinzipien schroff hervor, nicht einfach Folgen verschiedener Exegese, sondern verschiedener Denkhaltung bei der Erfassung der Offenbarungstatsache.

Die tiefsten theologischen Gründe für diese folgenschwere Tatsache können nicht untersucht und entwickelt werden, solange nicht über Entstehung und Begründung, Wesen und Eigenart der Sakramentslehren der wichtigsten Reformatoren abschließende Klarheit gewonnen ist. Das gilt in besonderem Maße für CALVIN, dessen Sakramentslehre bisher noch nie eingehend monographisch dargelegt ist, trotzdem sie neben LUTHERS

Lehre den größten Einfluß auf die Entwicklung der evangelischen Kirchen ausgeübt hat.

Zur Beseitigung dieses Mangels will unsere Arbeit beitragen, indem sie versucht, Wesen und Eigenart der Sakramentslehre CALVINS durch eine Untersuchung ihrer Beziehungen zu AUGUSTIN aufzuhellen. Den Beweis für die Berechtigung und Richtigkeit dieses Weges kann nur die Darlegung selbst geben. Wir verzichten freilich so darauf, eine Lösung des Gesamtproblems der Sakramentslehre CALVINS durch eine umfassende Darstellung zu geben, in der Ueberzeugung, daß diese Aufgabe bei der Schwierigkeit der Materie zur Zeit noch nicht restlos gelöst werden kann.

Unsere Untersuchung kann dann erst eine — wie mir allerdings scheint — wichtige Vorarbeit sein. Wir sind uns dabei, das sei nicht verschwiegen, dessen wohl bewußt, daß die Einschränkung auf CALVINS Beziehungen zu AUGUSTIN eine vielleicht nicht unbedenkliche, aber notwendige Grenze der Abhandlung ist. Wir werden im Schlußwort davon noch genauer zu reden haben.

---



## A. Grundlegung.

# Der indirekte Hinweis auf die Uebereinstimmung Calvins und Augustins in der Sakramentslehre.

### 1. Das Problem der Sakramentslehre Calvins.

Die Sakramentslehre CALVINS stellt trotz der bisher darauf verwandten Forschungsarbeit immer noch ein ungelöstes Problem dar. Die Meinungen über ihre Eigenart und ihren Ursprung gehen weit auseinander. Man stellt ihn teils als Lutheraner, teils als Nachfolger ZWINGLIS, teils als Schüler BUTZERS dar, und es gelingt allen Forschern, starke Verwandtschaft CALVINS mit den genannten Reformatoren festzustellen. Man betrachtet seine Bemühungen um die Union und findet, daß er ein Unionstheologe war, der die Gegensätze von LUTHER und ZWINGLI versöhnen wollte. Andere sehen in ihm den vollkommenen Zwinglianer, der über BULLINGER hinaus den Zwinglianismus vollendete, andere den größten Schüler LUTHERS, der die Lehre LUTHERS vom katholischen Sauerteig gereinigt und dessen letzte Intentionen durchgeführt habe. So schwankt das Urteil der Historiker hin und her.

Trotzdem sind diese scheinbar widersprechenden Lösungen der Frage nach Quellen und Eigenheiten der Sakramentslehre CALVINS nicht unrichtig, denn die behaupteten mannigfaltigen Beziehungen zu den verschiedenen Reformatoren, zu LUTHER und ZWINGLI, zu BUTZER und zu Männern wie OEKOLAMPAD und BULLINGER können nicht geleugnet werden. Es ist nur hinzuzufügen, daß sie alle nebeneinander bestehen. Diese Erkenntnis überwindet nicht nur gewisse Einseitigkeiten der

bisherigen Beurteilung, sondern bringt uns auch der Lösung des Problems um einen Schritt näher. Das tatsächlich vorliegende Nebeneinander der verschiedensten Beziehungen legt nämlich die Folgerung nahe, daß die Quelle seiner Sakramentslehre bei keinem dieser Reformatoren zu suchen ist. CALVIN ist in seiner Sakramentslehre von niemand unter den Reformatoren abhängig. Dem widerspricht auch der Charakter und die Persönlichkeit CALVINS. Er war ein zu selbständiger Geist, um in irgendeines lebenden Mannes wirkliche Abhängigkeit zu treten. Das beweist sein Lebensweg zur Genüge. Wir sind freilich auf indirekte Schlüsse angewiesen, denn die Jugend des Reformators liegt völlig im Dunkeln und wir wissen nicht genau, welche Schriften der Reformatoren und wann er sie gelesen hat. 1536 tritt CALVIN mit seiner „Institutio“ als fertiger Theologe ans Licht. Die Vorgeschichte dieses damals schon reifen Werkes ist uns unbekannt. Er selbst schweigt, und wir haben keine Möglichkeit aus seinen späteren Schriften und Briefen seine theologische Jugendentwicklung aufzuhehlen. Daß CALVIN eine größere Anzahl von Schriften des weitverzweigten, damals schon mehr als 10 Jahre währenden Sakramentsstreites studiert hat, geht aus der Institutio 1536 hervor. Aber dasselbe Werk bezeugt ebenfalls, daß er dabei weder oberdeutscher Lutheraner, noch Schweizer, noch Straßburger geworden ist. Seine Sakramentslehre ist von bestimmten grundlegenden und gestaltenden Gedanken getragen, durch die sie sich (bei aller Verwandtschaft besonders mit den oberdeutschen Lutheranern) so deutlich und charakteristisch von den Lehren aller jener unbekannten Reformatoren unterscheidet, daß von einer tiefergehenden Beeinflussung durch sie keine Rede sein kann. Der Grund für diese Eigenart seiner Sakramentslehre kann nicht in CALVINS humanistischer Denkweise liegen, denn diese hat er mit den meisten von ihnen gemeinsam, wenn auch dabei gewisse Unterschiede zwischen dem deutschen Humanismus und dem französischen Humanisten nicht übersehen werden können.

Ein Weg zur Lösung dieses Problems tut sich erst auf, wenn man auf CALVINS Beziehungen zu AUGUSTIN achtet. Drei Beobachtungen sind es im wesentlichen, die uns veranlassen, diesen Weg zu beschreiten.

1. Eine gewisse Verwandtschaft gerade charakteristischer

theologischer Gedanken CALVINS mit AUGUSTIN ist unverkennbar. Sie ist gegründet in der beiden gleichen platonisierenden Denkhaltung und findet ihren deutlichsten Ausdruck in ihrer schroffen Lehre von der doppelten Prädestination. Dieser Lehre entspricht bei beiden — und gerade auch dies Gegenüber ist sehr bezeichnend! — die starke Betonung der Notwendigkeit eines heiligen Lebens durch Gesetzes-Erfüllung. Beachtenswert scheint mir dann noch, daß Struktur ihres Kirchenbegriffes einen weitgehend übereinstimmenden Charakter trägt. Ich erinnere nur an den „*numerus praedestinationum*“. Der Augustinische Gedankenkreis von der Kirche findet bei CALVIN einen weit stärkeren Widerhall als etwa bei LUTHER. Hier wie fast überall in der Theologie CALVINS ist zu erkennen, daß er zu den großen Schülern AUGUSTINS gehört. Vielleicht ist CALVIN unter diesen derjenige, der ihm innerlich am nächsten steht.

2. So kann es uns nicht überraschen, wenn wir in CALVINS Darstellungen seiner Sakramentslehre fast auf Schritt und Tritt Gedanken begegnen, die sich auch bei AUGUSTIN finden. Immer wieder sieht man sich vor die Frage gestellt: liegen hier bloß oberflächliche Anklänge vor, oder steht vielleicht tiefgehende Uebereinstimmung ihrer Anschauungen dahinter? Unsere erste Beobachtung macht die zweite Möglichkeit wahrscheinlich. Eine abschließende Antwort kann nur ein genauer Vergleich geben.

3. Von ungleich größerer Bedeutung ist eine dritte Beobachtung: CALVIN beruft sich gerade in der Sakramentslehre an wichtigen Punkten stets auf AUGUSTIN. Er zitiert ihn fast als einzigen von allen Kirchenvätern, preist ihn mit den höchsten Lobsprüchen als den Kirchenlehrer der echten Wahrheit und verteidigt ihn gegen WESTPHAL, Rom und ZWINGLI. Freilich besteht ja hier die Möglichkeit, daß CALVIN sich über AUGUSTINS Lehre geirrt, daß er ihn falsch interpretiert hat. Dann ständen wir vor der Aufgabe zu untersuchen, ob CALVIN recht hat, sich auf AUGUSTIN zu berufen.

Gewisse Beziehungen CALVINS zu AUGUSTIN in der Sakramentslehre stehen außer Frage, wenn es auch zunächst noch unklar ist, welcher Art diese Beziehung ist. Sie kann einen verschiedenen Sinn haben. Es kann sein, daß CALVIN sich mit AUGUSTIN einig weiß, ohne von ihm gelernt zu haben; daß



CALVIN also bei AUGUSTIN nur dasselbe wieder findet, was ohnehin seine Anschauung ist. Dann kann CALVIN auch überzeugt sein, daß AUGUSTIN ganz seiner Meinung ist, ohne daß dieser wirklich mit ihm übereinstimmt. In diesem Falle ist aber die Möglichkeit, daß CALVIN von AUGUSTIN gelernt hat, nicht ausgeschlossen. CALVIN hat dann AUGUSTIN eben so verstanden und diese Einsichten zu den seinen gemacht. Weiter ist es möglich, daß CALVIN unabhängig von AUGUSTIN, ohne jede Kenntnis von dessen Anschauung auf dieselben Gedanken gekommen wäre, die jener einst ausgesprochen hatte. Auch eine Verbindung subjektiv-persönlicher und objektiv-sachlicher Beziehung ist nicht ausgeschlossen: CALVIN denkt in der Sakramentslehre genuin augustinisch, hat von ihm gelernt und ihn wirklich verstanden. Von allen Möglichkeiten scheint mir dies die wahrscheinlichste, und wir betrachten es demgemäß als die Aufgabe unserer Untersuchung, die Richtigkeit dieser Vermutung nachzuweisen.

Der Beweis ist erbracht, wenn nicht nur subjektiv zwischen CALVINS und AUGUSTINS Sakramentslehre positive Beziehungen vorliegen, sondern wenn auch sachliche Uebereinstimmung in allen wesentlichen Punkten festgestellt ist. Für eine rein historische Betrachtung würde es ausreichen, die subjektiven Beziehungen so aufzuzeigen, daß es klar wird: CALVIN hat die wesentlichen Gedanken seiner Sakramentslehre aus AUGUSTIN geschöpft. Nun kann aber der exakte historische Beweis nicht geführt werden. Denn bei CALVIN liegt die Sache so, daß gerade viele Seiten der subjektiven Beziehung zu AUGUSTIN im Dunkeln liegen und bleiben müssen, da die entscheidende Periode in CALVINS Leben nicht so genügend aufgeklärt ist, daß man behaupten könnte, CALVIN sei von AUGUSTIN ausgegangen und habe im Anschluß an ihn seine Sakramentslehre entwickelt. Wir sind überall nur auf Vermutungen und auf spätere Quellen angewiesen. Daher muß der Hauptwert auf den sachlichen Beweis der Gleichgestaltung seiner Sakramentslehre mit der AUGUSTINS gelegt werden, damit dieser jenen wirkungsvoll stützen und dessen Lücken und Mängel beseitigen kann. Durch diesen Beweis weitgehendster Uebereinstimmung der Sakramentslehren CALVINS und AUGUSTINS, ihrer objektiven Gleichheit und der subjektiven Beziehung, d. h. der Abhängigkeit CALVINS von AUGUSTIN er-

scheint es uns möglich, die Lösung der Frage nach Eigenart und Quelle der Sakramentslehre CALVINS zu fördern. Wir glauben, daß von einem Beweis dieser Identität auf das Problem der Sakramentslehre CALVINS ein klärendes Licht fällt. Die Eigenart seiner Anschauungen wird schärfer als bisher umrissen und der Schlüssel zu einem abschließenden Verständnis dieser umstrittenen Lehre gegeben werden können. Vielleicht kann damit auch ein Beitrag zur Lösung der Quellenfrage gebracht werden.

## 2. Die Berufung Calvins auf Augustin in der Sakramentslehre.

Daß CALVIN die Werke AUGUSTINS ziemlich vollständig gekannt und eindringend studiert hat, davon zeugen viele seiner Schriften mit zahlreichen Zitaten aus dessen Werken, Briefen und Predigten. Er selbst war sich dessen auch wohl bewußt und legte Wert darauf, ein Kenner der Theologie AUGUSTINS zu sein. Zudem zeigen manche ungenaue Zitate, daß er nicht nach den Schriften, sondern aus dem Gedächtnis zitiert. Er schätzte ihn ganz außerordentlich gegenüber allen andern Vätern; neben der Schrift ist ihm AUGUSTIN eine Autorität ersten Ranges, ja er stellt ihn den Magdeburgern gegenüber als den besten Dogmatiker der alten Kirche hin (IV, 215).

CALVIN ist sich seiner Uebereinstimmung mit AUGUSTIN so sicher bewußt, daß er es außer Zweifel gestellt sieht, daß AUGUSTIN ganz auf seiner Seite steht (IX, 149). Um diese Ueberzeugung hat er gegen seine Zeitgenossen kämpfen müssen, und zwar kaum gegen Zwinglianer, auch wenig gegen römische Theologen, sondern hauptsächlich gegen die Lutheraner.

So wird es verständlich, daß CALVIN von seiner ersten theologischen Veröffentlichung an bis zur letzten in dem Kampf um seine Sakramentslehre nie davon abgestanden ist, seinen theologischen Meister AUGUSTIN als Beleg seiner eigenen Theorie heranzuziehen. Er hat ihn verschiedentlich energisch verteidigt und nicht einmal zugegeben, daß AUGUSTINS Lehre mit der seinen nicht übereinstimme; vielmehr hat er sich feierlich stets für ihn erklärt und seine Uebereinstimmung mit ihm besonders hoch geschätzt.

Die Punkte seiner Sakramentslehre, in denen CALVIN sich ausdrücklich auf AUGUSTIN zu berufen pflegt, lassen sich deutlich aus dem vorliegenden Material herausstellen. In zwei Gedankenkomplexen wird seine Beziehung auf AUGUSTIN eingehend ins Feld geführt: nämlich im Sakramentsbegriff und in der Abendmahlslehre. Die Tauflehre indessen zeigt nur ganz allgemeine Berufungen auf AUGUSTIN.

#### A. Der Sakramentsbegriff.

In der Frage nach dem Wesen des Sakraments beruft sich CALVIN in drei wichtigen Punkten auf Gedanken AUGUSTINS, und zwar einmal hinsichtlich der konstitutiven Bedeutung von Wort und Glauben für das Sakrament, weiter für die eigentümliche Beziehung von res und signum in ihrer Verbundenheit und Geschiedenheit, endlich hinsichtlich der sakramentalen Redeweise.

1. Die scharfe Scheidung vom römischen Sakramentarismus konnte von CALVIN nicht klarer formuliert werden, als wenn er auf den wortartigen Charakter des Sakraments hinwies und dementsprechend die Notwendigkeit des persönlichen Glaubensaktes diesem Wort gegenüber betonte. Da berief er sich nun mit Vorliebe auf den römischen Kirchenlehrer AUGUSTIN, der auf die Bedeutung des Wortes zum erstenmal in der alten Kirche hingewiesen hatte. So kehrt die berühmte Stelle immer wieder: „Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum etiam ipsum tamquam visibile verbum“ (Joh. 80, 3; c. Faust. 19, 16, z. B. Inst. 1536 I 103, 142). Das Wort macht das Sakrament, und zwar nicht als Konsekrationsformel der Elemente, sondern als „verbum fidei quod praedicamus“<sup>1</sup>.

2. Die bezeichnendste Berufung CALVINS auf AUGUSTIN liegt in seiner Charakterisierung der Anschauung über das

<sup>1</sup> Darum fügt er in der zweiten Ausgabe der Institutio aus AUGUSTIN Joh. 80, 3 hinzu:

Unde enim tanta virtus aquae .. nisi faciente verbo? Non quia dicitur, sed quia creditur. Nam et in ipso verbo aliud est sonus transiens aliud virtus manens. Hoc est verbum fidei quod praedicamus, inquit apostolus, unde in actis apostolorum: „fide mundans corda eorum“ .. Also: Augustinus dixit verbi efficaciam in sacramento proferri, non quia dicitur sed quia creditur. (Inst. 1539/43 16, 7).



Verhältnis von Zeichen und Sache (*res* und *signum*) vor, sie ist zugleich die bedeutungsvollste für die ganze Sakramentslehre CALVINS. In der Bewertung des Wortes für das Sakrament war er damals gegen Rom mit den Lutheranern einig, aber seine Auffassung des spezifisch Sakramentalen mußte er gegen LUTHER und Rom begründen. Er tut es im Bewußtsein engster Uebereinstimmung mit AUGUSTIN. CALVIN will zeigen, daß das Wesen des Sakraments durch eine eigentümliche Doppelbeziehung bestimmt werden muß. Es ist da ein *signum visibile* und eine *res coelestis spiritualis* oder eine *veritas*. Diese beiden Stücke stehen in einer doppelten Beziehung: sie sind aufs engste verknüpft und zugleich aufs strengste geschieden. Die *res* ist wirklich *coelestis*, und das *signum* ist wirklich *visibile* und *terrenum* — und doch ist das Sakrament nur durch die Verbindung dieser unvermischbaren Elemente vorhanden. Es kann sich darum nie und nirgends um eine Gleichung handeln, sondern allein um ein Gleichnis, um eine „*similitudo*“ dieser beiden Stücke. Bei diesen höchst wichtigen Bestimmungen zieht er überall AUGUSTIN heran.

Auf der einen Seite handelt es sich um die Behauptung der strengen Scheidung von Zeichen und Sache. Dazu bringt er AUGUSTINS Unterscheidung von *sacramentum* und *res sacramenti* u. ä. bei<sup>1</sup>.

Am stärksten ist diese Scheidung von Zeichen und Sache ausgedrückt in dem von CALVIN deswegen oft wiederholten

<sup>1</sup> *Hinc illa, si rite intelligatur, inter sacramentum et rem sacramenti ab eodem Augustino saepius notata distinctio . . . De separatione loquitur cum scribit: in solis electis efficere sacramenta quod figurant. Item ubi de Judaeis sic scribit (ps. 77): sacramenta cum essent omnibus communia, non erat communis gratia quae virtus est sacramentorum, sic ut nunc commune est omnibus lavacrum regenerationis, sed ipsa gratia qua membra Christi cum suo capite regenerantur non omnibus est communis. Rursus alibi de coena Domini (Joh. 26, 11): nos quoque visibilem cibum hodie accipimus; sex aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti . . . Paulo post (Joh. 26, 15): huius rei sacramentum, unitatis corporis et sanguinis Christi alicubi quotidie alicubi certis dierum intervallis in mensa dominica praeparatur, et de ea sumitur quibusdam ad vitam quibusdam ad exitium. Res vero ipsa cuius et sacramentum est, omnibus ad vitam, nulli ad exitium, quicumque eius particeps fuerit. Et aliquo ante dixerat: non morietur qui manducaverit, sed qui pertinet ad virtutem sacramenti, non ad visibile sacramentum, qui manducat intus, non foris, qui manducat corde, non qui premit dente. (Inst. 1539/43 16, 15.)*

Zitat aus Quaest in Lev. 84. So z. B. außer an der oben genannten Stelle in der späteren Ausgabe (1539 16, 14): *Usque adeo verum est quod ab Augustino quoque scribitur: invisibilem sanctificationem sine visibili signo esse posse et visibile rursum signum sine vera sanctificatione* (cf. auch 1559 IV 14, 17).

Aber gleichzeitig weist CALVIN auf AUGUSTIN hin, wenn er in dieser strengen Scheidung die unlösliche Verbindung festhalten will. Gegen die falsche Folgerung, daß so die Objektivität des Sakraments zerstört würde, da ja die Verbindung von Zeichen und Sache durch den gläubigen Empfang bedingt ist, wehrt er sich mit AUGUSTIN energisch<sup>1</sup>.

CALVIN verweist eingehend auf AUGUSTIN, um diesen „dialektischen“ Zusammenhang von Zeichen und Sache im Sakrament klar zu machen. Er stellt die scharfe Scheidung wie die prinzipielle Verbundenheit mit AUGUSTIN fest. Weiter behauptet er auch mit AUGUSTIN die prinzipielle Unabhängigkeit von Gnadenwirkung und äußerem Sakramentsempfang, die freie Möglichkeit Gottes, die grundsätzlich in keiner Weise an das Sakrament gebunden ist, und zieht mit AUGUSTIN wiederum die gleiche Folgerung hinsichtlich der Notwendigkeit des Sakramentes, indem er die *necessitas absoluta*, d. h. Heilsnotwendigkeit schlechthin leugnet und nur eine *necessitas ordinata* anerkennt, wobei natürlich, da es sich um Gottes Ordnung

---

<sup>1</sup> (Inst. 1539/43 16, 16): *Manet enim firmum quod Deus instituit naturamque suam retinet utcumque variant homines, sed cum aliud sit offerre, aliud recipere nihil obstat quominus consecratum verbo Domini symbolum sit revera quod dicitur vimque suam conservet, nulla tamen inde utilitas ad hominem scelestem ac impium perveniat. Sed hanc quaestionem paucis verbis bene solvit Augustinus (Joh. 26, 11. 15) „Si carnaliter“ inquit „accipis, spirituale esse non desinit sed tibi non est“. Quemadmodum vero sacramentum rem esse nihili si a veritate sua separatur, superioribus locis (Hinweis auf die oben zitierten Stellen) ostendit Augustinus, sic alibi in ipsa quoque conjunctione distinctione opus esse admonet. Ut literam sequi, inquit (doctr. chr. 3, 9, 13) et signa pro rebus accipere servilis infirmitatis est, sic inutiliter signa interpretari male vagantis erroris est. Duo ponit vitia quae hic cavenda sint: 1. Alterum dum ita accipimus signa ac si frustra data essent, nostraque malignitate arcanas eorum significationes elevando aut extenuando efficiamus, ne quem nobis fructum afferant. 2. Alterum dum mentes ultra visibile signum non erigendo ad ipsum transferimus eorum bonorum laudem, quae non nisi ab uno Christo nobis conferuntur; idque per spiritum sanctum qui nos facit Christi ipsius particeps.*

handelt, eine Verachtung des Sakramentes den Gnadenempfang ausschließt (cf. *Expos. IX 29: q. v. t. III 84*).

3. Bei dem dritten Punkt, der sakramentalen Redeweise, haben wir es gewissermaßen mit einer notwendigen Folgerung aus dem Vorhergehenden zu tun. Denn dort ist die Entscheidung hierüber gefallen. Wir deuteten schon an, daß die Verbindung von *res* und *signum* (*veritas* und *elementum*) nur als *Similitudo* vorhanden ist. Dies betont CALVIN häufig unter Verweis auf AUGUSTIN: „*Si sacramenta quondam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramento non essent*“ (ep. 98, 9: in *Inst.* 1539 18, 11; 1559 IV 17, 28; *Ult. adm.* IX 155: *Vera Partic.* IX 480, 502).

Damit ist zugleich das Wesen der sakramentalen Redeweise gegeben: sie ist eine uneigentliche, eine von der *res* auf das *signum* übertragende, d. h. eine Metonymie. Auch dies findet CALVIN bei AUGUSTIN und weist ausdrücklich darauf hin, daß schon AUGUSTIN diese Redeweise der Hl. Schrift gekannt habe, wenn sie von *Sakramenten* rede<sup>1</sup>.

Schon in der Rede zu Lausanne 1536 bezieht er sich ausführlich auf diesen Brief, um zu zeigen, daß AUGUSTIN die sakramentale Redeweise metonymisch verstehe.

Ebenso beruft er sich für dieses Prinzip der Metonymie in der antilutherischen Polemik (wegen des „*Hoc est corpus*“) auf AUGUSTIN. So heißt es in der *Ult. Admon.* (IX 155) ebenfalls im Anschluß an ep. 98:

*Nunc ut centies apud Augustinum occurrat nomen corporis, tenemus quid sanctus vir in hac loquendi forma secutus sit. Certe metonymiam quam semel asseruit et quam in quotidiano ecclesiae usu vigere docet, ubique agnoscet*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> So zitiert er aus dem gleichen Brief (ep. 98, 9) den nachfolgenden Satz (*Inst.* 1539 18, 11): *Ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt (sacr.). Sicut ergo secundum quendam modum sacramentum corporis Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est.*

<sup>2</sup> Ebenso später im gleichen Werk (IX 161): *Jam ubi generaliter docet Augustinus transferri ad signum nomen rei signatae, quoties externis coenae symbolis tribuuntur carnis et sanguinis nomina, in sensu quaerendo quis regulam illam sequi dubitet? Frivolum est Westphali effugium: in epist. ad Evod (169, 9. 10) ubi in sacramentis tradit Augustinus metonymiam frequentem ac tritam esse, non fieri coenae mentionem, quia hoc modo a genere, ad speciem ratiocinari non liceret. Quod in signis omnibus observandum Augustinus praecipit, cur non ad*

4. Außer bei der Wesensbestimmung nach den oben genannten drei Seiten findet sich in der allgemeinen Sakramentslehre noch eine weitere charakteristische Beziehung auf AUGUSTIN, nämlich bei der Wertung der alttestamentlichen Sakramente in ihrem Verhältnis zu dem neutestamentlichen. Er erkennt für die neutestamentliche Gemeinde nur zwei Sakramente an und beruft sich dabei gegen die Siebenzahl Roms gerade auf AUGUSTIN, der doch auch nur die Zweizahl der Sakramente Christi gekannt habe (Inst. 1539/43 19, 3).

Daher übernimmt er gern die des öfteren bei AUGUSTIN vorkommende Allegorie von der Entstehung der Sakramente aus der Seitenwunde Christi am Kreuz, wodurch Christus als die Quelle der Sakramente bestimmt wird.

Aber CALVIN spannt mit AUGUSTIN den Sakramentsbegriff über die christliche Gemeinde hinaus, ja er macht das Sakrament im weiteren Sinne mit ihm zum Zeichen jeder religiösen Gemeinschaft (Inst. 1539 16, 19).

Aber während die heidnischen Sakramente als Menschenerfindung ohne Gottes Wort nicht „wahr“ d. h. ohne Wirklichkeit sind, kann CALVIN dies für die alttestamentlichen keineswegs zugeben, wie er ja überhaupt die alttestamentliche Offenbarung als vollgültige, als Gottes ewiges Wort wertet, jedenfalls nicht geringer als die neutestamentliche. So ist es denn verständlich, wenn er gegen die zeitgenössische katholische und auch lutherische Herabsetzung der alttestamentlichen Einrichtungen (Beschneidung, Opfer) als Zeremonien diese als echte, wirkungskräftige göttliche Sakramente in Schutz nimmt. Dies geschieht nun wiederum unter eingehender Berufung auf AUGUSTINS Äußerungen über die Sakramente des alten Bundes und ihre Bedeutung, kurz andeutend schon 1536, ganz ausführlich in der zweiten Ausgabe (16, 26). Scheinbar, sagt CALVIN (I 106/7), setzt AUGUSTIN zwar an manchen Stellen die alttestamentlichen Sakramente stark herab; aber er übertreibt nur im Ausdruck und redet „hyperbolice“ (Inst. 16, 26) um die Herrlichkeit der neuen herauszukehren und, wie auch Paulus, keinem Judaismus Raum zu geben. So sagt AUGUSTIN ja freilich: *quod veteris legis sacramenta salutem tantum promittebant, nostra vero dant* (ps. 13, 2); aber er erläutert es anderswo ganz eindeutig: *sacramenta mosaicae legis Christum praenuntiasse, nostra vero annuntiare* (ep. 138. 1, 8).

Hier ist es für CALVIN wesentlich, daran festzuhalten, daß *res* und *efficacia* in den alttestamentlichen Sakramenten dieselben sind wie in den christlichen, daß die *Significatio* in beiden innerlich identisch ist (cf. Aug. Joh. 26, 12), nur der äußere *modus significandi* verschieden aussieht.

So führt er noch mehrere dahingehörige Zitate aus AUGUSTIN an (Inst. 1539 16, 26): *Lex, inquit (c. lit. Pet. II 34) et prophetae sacramenta habebant praenuntiantia rem futuram, nostri vero tem-*

*coenam accomodabitur? Vocatur Spiritus Sanctus columba metonymice hoc debere intelligi Augustinus admonet quia non novum est neque insolens signa a rebus signatis nomen accipere.*



poris sacramenta venisse contestantur, quod illa venturum praedicabant. Wichtig ist ihm folgende Stelle („de re et efficacia“ Inst. 1539/43 16, 26): „In signis diversis eadem fides, sic in signis diversis ut in verbis diversis, quia verba sonos mutant per tempora, et utique nihil aliud sunt verba quam signa. Bibebant patres eundem spirituales potum, nam corporalem non eundem. Videte ergo fide manente, signa variata: ibi petra Christus, nobis Christus quod in altare ponitur; et illi pro magno sacramento biberunt aquam profluentem e petra; nos quod bibamus norunt fideles. Si visibilem speciem intendas aliud est, si intelligibilem significationem, eundem potum spirituales biberunt“ (Joh. 45, 9).

Aber er gibt an der Hand AUGUSTINS dennoch einen graduellen Unterschied beider in der exhibitio gratiae zu. So schließt er z. B. den Abschnitt über die Sakramente in der zweiten Institutio (16, 26) . . . . id est quod voluit Augustinus . . . cum tradit (doctr. 3, 9, 13; ep. ad Jan. 55): Christo revelato sacramenta fuisse instituta: numero pauciora, significatione augustiora, virtute praestantiora (cf. Ult. adm. IX 177)<sup>1</sup>.

### B. Die Abendmahlslehre.

Mit dem Uebergang auf die Abendmahlslehre<sup>2</sup> betreten wir das zweite Hauptgebiet in der Sakramentslehre, wo CALVIN sich in völliger Uebereinstimmung mit AUGUSTIN weiß und ihn deshalb an den verschiedensten Orten zu fast allen Einzelheiten seiner Abendmahlslehre heranzieht. Gelegenheit bot hier besonders der Abendmahlsstreit mit WESTPHAL, welcher ja AUGUSTINS Abendmahlslehre ausdrücklich gegen die „Sakramentierer“ für seine „lutherische“ Lehre in Anspruch genommen hatte. Im wesentlichen handelt es sich um folgende drei Stücke, die damals auch im Mittelpunkt des Streites standen: 1. um die Realpräsenz (Auslegung des Hoc est corpus), 2. um die manducatio Christi (spiritualis-oralis-indignorum), 3. um die Frage des corpus Christi (Ubiquität — caro Christi im Himmel). Es leuchtet unmittelbar ein, daß diese drei Punkte unlöslich miteinander verbunden sind, daß also keiner ohne den anderen denkbar ist, sondern einer sich folgerichtig aus dem andern ergeben muß. Weiter ist auch sicher, daß die Erörterung und Lösung dieser Fragen durch stete Beziehung auf den Sakramentsbegriff erfolgt und von dorthier

<sup>1</sup> Ebenso: Ult. admon. IX 175. 77. Zitat: Joh. 26, 12. Inst. 1539/43 16, 26 u. Vera partic. IX 488 (unter Anerkennung des Unterschiedes).

<sup>2</sup> Die Berufungen in der Tauflehre sind sachlich so belanglos, daß wir sie ganz übergehen können.

die Entscheidung fällt. In der Tat erfolgt die Berufung CALVINS auf AUGUSTIN hier sehr häufig unter einfacher Rückbeziehung auf den Sakramentsbegriff und zwar hier begreiflicherweise auf den zentralen Gedanken der Scheidung und Verbindung von *res* und *signum*.

### 1. Die Realpräsenz.

CALVINS These war von Anfang an klar und fest: Realpräsenz des Leibes Christi — aber nicht durch lokale Beziehung der *caro* Christi zu den Elementen, sondern per *spiritum* Christi, wobei „Christi“ zu betonen ist, denn es handelt sich für ihn ja nicht um eine psychologische Vergegenwärtigung, sondern um eine reale Gegenwart durch den Geist, der höchste Realität ist. Daraus folgt für die Exegese der Einsetzungsworte: *est* = *significat*. Für diese Anschauung beruft er sich zuerst in *Lausanne* gegen die Katholiken auf AUGUSTIN. Dann in der zweiten *Institutio* (18, 11) mit der schon gebrauchten Briefstelle (ep. 98): *secundum quendam modum sacramentum corporis Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est. Also: Hoc est corpus = Hoc est sacramentum corporis*. CALVIN fügt hier nur noch hinzu: *Multi sunt apud eum (AUG.) similes loci*. Diese kommen erst ausführlich zur Sprache, als WESTPHAL sich auf AUGUSTIN berufen hatte und zwar auf verschiedene Stellen, wo AUGUSTIN Wendungen gebraucht wie: *corpus Christi dispensari in coena* oder *in os ingredi* (trin. 3, 10) oder gar *Christum se ipsum manibus suis portasse* (ps. 33). Da sieht sich CALVIN zu einer eingehenden Interpretation AUGUSTINS genötigt, um jenem gegenüber zu zeigen, daß AUGUSTIN in Wirklichkeit mit seiner Lehre übereinstimme, während die Lutheraner dessen Worte falsch verstehen. Dabei verfolgt er die Methode der gegenseitigen vergleichenden Interpretation, indem er eine Stelle AUGUSTINS durch die andere erklärt.

CALVIN geht von drei Äußerungen AUGUSTINS aus, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen, und die er deswegen immer wieder zum Beweis heranbringt, da sie ihm den entscheidenden Maßstab der Interpretation darbieten. Mit diesen weist er zugleich den lutherischen Vorwurf gegen den Cons. Tigur. zurück: *me consensum nostrum* (die verschiedenen Auslegungen des „*Hoc est corpus*“ auf reformierter Seite)

ex aliquot vocum synonymia probare quales sunt Figura, Signum, Symbolum, die jenen etwas Verschiedenes auszusagen schienen (Sec. Def. IX 60). Sie sind Ausdruck derselben Sache, behauptet CALVIN, wie auch aus AUGUSTIN folgt: Dominum dixisse, Hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui (Adim. 12); propter similitudinem rei signatae corpus et sanguinem vocari corporis et sanguinis sacramentum (ep. 98); Dominum in coena corporis et sanguinis sui figuram discipulis commendasse (ps. 3, 1)<sup>1</sup>.

Damit ist für CALVIN die Uebereinstimmung mit AUGUSTIN in der Auslegung der Einsetzungsworte erwiesen. Die Realität der Gegenwart Christi im Abendmahl stand für ihn gar nicht zur Diskussion, sondern nur das Verhältnis des corpus Christi zu den Elementen. So ist es verständlich, daß die andere Frage von ihm gar nicht an AUGUSTIN gestellt wurde: wie denn die Realität des corpus Christi im Abendmahl von jenem gedacht sei. Diese Frage wird unter dem umgekehrten Aspekt behandelt: Was der Mensch im Abendmahl empfängt und genießt. Damit kommen wir zum zweiten Punkt, der manducatio Christi.

<sup>1</sup> Am ausgiebigsten wird hierüber in der Ult. admon. diskutiert, die wir statt anderer (z. B. Inst. 1559 IV 17, 28; Vera Partic. passim) ausführlicher entwickeln, weil sie sehr instruktiv ist. CALVIN stellt dort die These auf: AUGUSTIN braucht promiscue panem sacrum, nunc corpus Christi, nunc eucharistiam vel sacramentum, denn er geht wie die Schrift von der sakramentalen Redeweise aus: (IX 155) Nec mirum est hanc regulam ab eo praescribi qui aperte affirmat: Christum vocasse corpus suum cum signum daret corporis sui (c. Adm. 12). Aber: diserte tradit Augustinus: corpus Christi cadere in terram et in os ingredi nempe eodem sensu quo et consumi affirmat (trin 3, 10) Fatebitur ne Westphalus peracta mysterii celebratione consumi Christi corpus? Atqui per incogitantiam haec ex Augustino verba recitat. Addo etiam eodem loco statim sequitur. Postquam enim dixit peracto mysterio panem consumi, quia hominibus, inquit, haec nota sunt, quia per homines fiunt, honorem tantquam religiosa possunt habere, stupore tantquam mira non possunt. — Also, folgert CALVIN, kennt AUGUSTIN keine Inclusio corporis sub pane, denn wäre das Brot dann nicht „dignum stupore“? Was dann aber die von WESTPHAL zitierte Stelle AUGUSTINS aus ps. 33 angeht (Christum portatum fuisse manibus suis), so läßt WESTPHAL gerade das entscheidende „quodam modo“ aus, das bei AUGUSTIN hier steht, wie auch anderswo: ep 98: „secundum quendam modum“, d. h. sakramental oder „metonymice“, Quis enim figuram vel similitudinem diserte exprimi audiens, de sensu scriptoris dubitat?

## 2. Die Art der manducatio Christi.

Hier begegnen wir der einzigen Stelle in der Sakramentslehre, wo sich CALVIN gegen die Zwinglianer wendet, die sich auch auf AUGUSTIN berufen hatten und zwar auf das „Crede et manducasti“ (Joh. 25, 12). In der zweiten Institutio erörtert er die Gleichung *edere* = *credere* und bestreitet ihre Gültigkeit. Manducatio Christi ist nicht ein einfaches credere, sondern mehr. Zwar gibt es keine andre manducatio als die manducatio fidei, aber durch die manducatio erst vollzieht sich die wirkliche communicatio Christi und aller seiner Güter; sie ist die Frucht des Glaubens, nicht mit ihm schlechthin identisch. Die Zwinglianer berufen sich aber auch fälschlich auf AUGUSTIN, der vielmehr mit CALVIN völlig übereinstimmt<sup>1</sup>.

Damit ist die Grenze nach der einen Seite festgelegt: manducatio ist nicht fides schlechthin, sondern fidei beneficium. Nun aber folgt auch die Abgrenzung nach der andern Seite: manducatio ist nur fidei beneficium. Also kann die manducatio nur spiritualis per fidei erfolgen, eine manducatio oralis und indignorum ist ausgeschlossen, das richtete sich gegen die Lutheraner. Wieder erfolgt auch hier seine Argumentation unter stetem Hinweis auf AUGUSTIN. Die erste derartige Stelle findet sich bezeichnenderweise in der Expositio des Cons. Tigur. Denn Artikel 16—18 des Cons. hatte die Wirksamkeit der Sakramente von zwei in strengster Beziehung stehenden Fak-

<sup>1</sup> (Inst. 1539 18, 14): Nec alio sensu Augustinus, quem illi patronem sibi advocant, credendo nos manducare scripsit, quam ut manducationem istam fidei esse non oris indicaret. Quod neque ipse nego; sed simul tamen addo nos fide complecti Christum non minus apparentem, sed se nobis communicantem. (Zus. 1543): Neque tamen locutionem illam simpliciter improbo, sed tantum nego plenam esse interpretationem, si definire volunt, quid sit Christi carnem manducare. Alioqui video Augustinum hac loquendi forma saepius usum esse. Ut cum dicit (doctr. 3, 9, 13) „Nisi manducaveritis carnem filii hominis; figura est, praecipiens passioni Domini esse communicandum, et suaviter atque utiliter recondendum in memoria quod pro nobis caro eius crucifixa atque vulnerata sit.“ Item cum dicit: „tria milia hominum, qui Petri concione conversi sunt, sanguinem Christi, quem saeviendo fuderant, credendo bibisse“ (Joh. 31, 9; 40, 2 etc.). Verum plurimis aliis locis illud fidei beneficium egregie commendat, quod per ipsam non minus reficiuntur carnis Christi communione animae nostrae quam corpora pane quo vescuntur.



toren abhängig gemacht: *electio* und *fides*. Gott wirkt nur in den *electi* — und nur die *fideles* können der Abendmahlsgabe theilhaftig werden, während der Menschen eigner Unglaube ein Hindernis ist, daß sie Christi theilhaftig werden (Exp. IX 25). Dies belegt CALVIN gegen den Vorwurf der Entleerung des Sakraments mit AUGUSTIN<sup>1</sup>. Dann fragt er die Lutheraner nach dem, was die Ungläubigen im Abendmahl denn eigentlich empfangen: *Nam secundum eos qualis erit ista receptio?* (IX 27) und ruft entrüstet aus: *Recipi ab impiis Christum volunt, quibus ne guttam quidem concedant Spiritus Christi!* Dazu folgt ein ausführlicher Beleg aus AUGUSTIN<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Neque enim Augustinus, dum ad corpus ecclesiae, quod in praedestinatis, . . . restringit sacrae coenae effectum, eius vim, si ipsa per se aestimetur, erga reprobos evacuat vel diminuit: sed tantum eius fructum peraeque omnibus communem esse negat.* (IX 26).

<sup>2</sup> Quanto rectius Augustinus ut homini probe in scripturis exercitato dignum erat. (Joh. 62) non secus panem Domini Judae datum esse docet quo manciparetur diabolo, quam datum Paulo angelum Satanae per quem perficeretur in Christo. Prius vero dixerat (Joh. 59) reliquos discipulos manducasse panem Dominum, Judam vero panem Domini contra Dominum. Alibi (Joh. 26) quoque celebre istud Christi dictum prudenter expendit numquam morituros qui manducaverint. Nempe, inquit, virtutem sacramenti, non tantum visibile sacramentum: et quidem intus non foris: qui corde manducant, non qui premunt dente. Unde tandem concludit, sacramentum huius rei in mensa dominica proponi, et id sumi quibusdam ad exitium, aliis ad vitam; rem ipsam, cuius signum est coena, omnibus ad vitam cedere, nulli ad exitium, quicumque fuerit eius particeps. Ac ne quis de eius scriptoris mente dubitet, quasdam sententias non pigebit altius repetere.

Postquam dixerat panem hunc interioris hominis quaerere esuriem, subjicit (Joh. 26, 1): *Manna et Moses et Aaron et Phinees et multi alii manducaverunt, qui placuerunt Domino, nec mortui sunt. Quare? quia visibilem cibum spiritualiter intelligebant, spiritualiter esuriebant, spiritualiter gustabant, ut spiritualiter satiarentur.* Nam et nos hodie accipimus visibilem cibum: sed aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti. Et paulo post (Joh. 26, 18): „Ac per hoc qui non manet in Christo et in quo non manet Christus procul dubio nec manducat spiritualiter carnem eius nec bibit eius sanguinem: licet carnaliter et visibiliter premat dentibus signum corporis et sanguinis: sed magis tantae rei sacramentum sibi ad iudicium manducat et bibit, quia immundus praesumpsit ad Christi accedere sacramenta.“ Vides, folgert CALVIN, ut profanis et impuris nihil praeter visibilem signi sumptionem concedat. Zwar muß CALVIN zugeben, daß AUGUSTIN einmal den Indigni irgend etwas im Abendmahl zubilligt, indem er sagt (bapt. 5, 8, 9): *corpus Christi fuisse illis nihilominus panem coenae quibus dicabat Paulus: „Qui indigne etc.“* (1. Cor. 11, 29) nec ideo

Eine weitere umfangreiche Diskussion über die *manducatio indignorum* und zwar wieder über die Meinung AUGUSTINS, findet sich in der *Ult. Admon.* WESTPHAL hatte behauptet: *bonis perinde ac malis dari Christi corpus apud Augustinum legitur* (IX 157). Aber CALVIN sieht jeden Zweifel behoben, wie AUGUSTIN das gemeint habe, durch eine Aeüßerung (c. Faust. 13, 16): „*bonos et malos signaculis communicare. Nam si rem ipsam perciperent indigni, non tacuisset omnino quod causae melius quadrabat*“ (IX 158). Weiter fügt CALVIN noch hinzu (Serm. 119, 4, 5): *longe clarius: „Noli parare fauces sed cor: inde commendata est ista coena. Ecce credimus in Christum cum fide accipimus: in accipiendo novimus quid cogitemus: modicum accipimus et in corde saginamur. Non ergo quod videtur, sed quod creditur pascit.“* Secundum Westphalum recipit etiam infidelitas neque pascitur. Augustinus autem recipi non docet nisi fide. Haec ratio est cur plurimis locis quasi se ipsum explicans sacramenta dicat tam bonis quam malis esse communia (ps. 77, 2) Neque enim eum latebat, bemerkt CALVIN noch zur Begründung, multos indigne ad sacram mensam irrumpere qui membra non sunt corporis Christi. Neque tam perverso erat ingenio, ut participes esse fingeret corporis Christi qui nullo modo ad corpus eius pertinent.

In den letzten Worten der Berufung auf AUGUSTIN ist eine sehr charakteristische Aeüßerung CALVINS über die Bedingung des wirksamen Abendmahlsgenusses enthalten. Er weiß

nihil accepisse quia male acceperint. Sed — interpretiert CALVIN — quo sensu id velit accipi, plenius idem ipse alio loco (civ. Dei 21, 25) explicat. Nam ex professo definiendum suscipiens, quomodo improbi et scelerati homines, qui fidem catholicam ori profitentur, Christi corpus manducant: et quidam adversus quorundam opinionem, qui non solo sacramento eos edere sed re ipsa fingebant — fügt CALVIN hinzu im Blick auf De civ. Dei 21, 20 —: „sed nec isti“ inquit „dicendi sunt manducare corpus Christi, quoniam nec in membris computandi sunt Christi“. Ut enim alia taceam: „non possunt simul esse membra Christi et membra meretricis. Denique (nun greift AUGUSTIN auf Joh. 6, 56 zurück, wo Jesus sagt) ipse dicens: Qui manducat carnem meam et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo, ostendit quid sit non sacramento tenus, sed re vera corpus Christi edere. Hoc enim est in Christo manere ut in illo maneat et Christus. Sic enim hoc dixit, tamquam diceret: Qui non manet in me et in quo non maneo, non se dicat aut existimet manducare corpus meum, vel sanguinem meum bibere“. (IX 28.)

sich mit AUGUSTIN eins, daß nur der des corpus Christi teilhaftig werden kann, der zum corpus Christi (d. h. zur Gemeinde) gehört. Anschließend bringt er die schon in der „Expositio“ oben zitierten Stellen (aus Joh. 26) und schließt daraus, daß AUGUSTIN keine „trimembris distinctio“ in dem modus manducandi kennt (elementa, corpus cum fructu, corpus sine fructu) sondern: videmus ut externo signo fidei intelligentiam opponens nihil sumi ab infidelibus tradat praeter nudum signum. Demnach behauptet CALVIN (IX 159): Recte ergo colligitur, ubi incredulos Augustinus dicit Christi corpus accipere, non aliter quam explicat ipse debere intelligi, nempe tantum in sacramento.

Aber CALVIN mußte gegen die Lutheraner auch noch die positive Kehrseite der Ablehnung einer manducatis indignorum verteidigen: Welcher Art die gläubige manducatio ist. Mit der Ablehnung der manducatio indignorum war ja notwendig die Leugnung der manducatio oralis verbunden. Diese Erörterung über seinen eignen und AUGUSTINS Begriff der manducatio steht in der Hauptsache in der Ult. Admon. und De vera participatione (IX 162—66 und IX 480, 501—03), wobei die letzte Stelle besonders interessant ist, da sich dort der innere Zusammenhang aller Einzelfragen (Realpräsens — manducatio — Wesen des corpus Christi) zeigt.

In der Ult. Adm. führt CALVIN eine heftige Auseinandersetzung mit WESTPHAL über die Wirklichkeit der manducatio spiritualis per fidem: Spiritualis manducatio sic a nobis proponitur, ut sacramentalem minime tollat: — Etsi autem extra sacramenti usum spiritualiter Christo communicant fideles, aperte tamen testamur Christum, qui coenam instituit, efficaciter per eam operari (IX 162). Nach dieser Klärung seiner Lehre folgt sofort ein Beleg aus AUGUSTIN (IX 163): Quid Augustinus? Corpus sacramento tenus comedi docet dum re ipsa non comeditur — Duobus enim locis haec antithesis legitur apud eum expressa — Unde certo colligitur, sacramentalem usum tantundem valere atque visibile vel externum, ubi veritati aditum claudit hominum incredulitas. Also bedeutet die Calvinische manducatio spiritualis keine Aufhebung der vera participatio in coena — Nam si ab esu sacramentali separandus est spiritus, quid hoc sibi vult AUGUSTINI dictum (ps 98): Non hoc corpus quod videtis (so um-

schreibt er Jesu Worte Joh. 6) *manducaturi estis, et bibituri sanguinem quem fundent qui me crucifigent: sacramentum aliquod commendavi vobis, spiritualiter intellectum vivificabit vos.* Also, folgert CALVIN, im coena nihil aliud praeter visibilem signum reliqui (b. Aug.), ubi non spiritualiter editur corpus. Aber jene Stelle erfordert doch noch eine Erläuterung. Denn es ist klar, daß gerade derselbe eine Leib Christi, der als Opfer dargebracht wurde, im Abendmahl genossen wird. Darum fragt er und gibt zugleich Antwort: *Quomodo idem esse corpus Augustinus negat nisi quia in coelestem gloriam receptum arcana spiritus virtute vitam nobis inspirat? Diversos ergo edendi modos notatur: quia licet integrum maneat in coelo Christi corpus, mirabili tamen et coelesti virtute nos vivificat. Denique non alia de causa negat Augustinus dari in coena corpus illud quod videbant discipuli, nisi ut sciamus minime carnalem esse communicationis modum, sed in mysterio nos fieri carnis et sanguinis participes, ut „gratiam illam morsus nostri non consumant“, ut alibi loquitur (IX 163).*

In der weiteren Ausführung kämpft CALVIN wieder um dieselben Stellen (Joh. 26; 59; 62) gegen WESTPHALS Interpretation unter Zugrundelegung des Gedankens, daß die *connectio substantiae* (corporis Christi) et *fructus* unter keinen Umständen gelöst werden kann, da die Beziehung der *caro Christi vivifica* zu ihren *beneficia* untrennbar ist. So schließt er noch mit einer Stelle AUGUSTINS aus Serm. 131, wo deutlich die nur zweifache *Manducatio* unterschieden ist (*manducatio substantiae cum fructu* und *manducatio elementorum seu signorum*): *Tunc vita unicuique erit corpus et sanguis Christi, si quod in sacramento visibiliter sumitur, in ipsa veritate spiritualiter manducatur.* Also: Augustinus quidquid praeter spiritualem esum in sacramento percipitur, visibiliter sumi docet (näml. d. signa). Mit dieser Wendung zur *mand. indign.* ist der Beweis geschlossen.

In CALVINS letzter Schrift finden sich zwei Beziehungen auf AUGUSTIN (IX 480 und 501). Nur die zweite bringt etwas Neues. CALVIN will in ihr den Satz des HESHUS widerlegen, daß auch bei AUGUSTIN *panis coenae substantialiter et re ipsa corpus Christi sei* (IX 500). Es geht ihm um den *modus praesentiae*. CALVIN argumentiert von der Art her, in

der AUGUSTIN den *modus perceptionis* verstehe, so eng hängen für ihn die beiden Fragen zusammen. Seine Darlegung lautet im einzelnen:

Augustinum vero patronum vel testam produciens (Hesh.) cumulum impudentiae transcendit. Jubet sanctus ille vir in pane accipere quod pependit in cruce. Nihil clarius his verbis secundum Heshusium. Nempe si de modo receptionis conveniat. Sic cum in ep. Jan. (54) dicit: probandum esse ecclesiae ordinem, ut jejuni ad sacram mensam accedant homines quo Christi corpus in os prius intret quam reliqui cibi: adde in mysterio et sacramentaliter, contentio omnis cessabit. CALVIN legt also diese so (im luth. Sinne) realistisch klingende Stelle wieder im Hinblick auf das Prinzip durch die bekannten Sätze AUGUSTINS aus. Immerhin muß er diese Stelle zweideutig nennen: Sed absurde Heshusius *ambiguam* vocem arripens, quod controversum est (näml. der *modus mand.*) omittit. Nun findet sich aber tatsächlich doch eine klare Deutung bei AUGUSTIN.

At in sermone de Verbis Apost. duplicem manducationem statuens spiritualem scil. et sacramentalem aperte testatur impios, qui coenam participant, comedere carnem Christi nempe ut alibi docet *sacramento* tenus:

Da HESHUS noch eine andere Stelle AUGUSTINS heranzieht, muß auch diese richtig interpretiert werden: Jactat (Hesh.) Augustinum asserere veram praesentiam corporis in Eucharistia (diese Frage steht ja hier, wie oben bemerkt, im Mittelpunkt), quod corpus in pane sanguis in calice detur et per sacerdotum manus erogetur: non solum fide, sed ore quoque sumatur, non solum a piis, sed etiam ab impiis (IX 502).

Die Parallelität dieser Gedanken zeigt klar die unlösliche Verbindung beider Probleme, des *modus praesentiae* und *perceptionis*. CALVIN will sich in diesem Punkt nur geschlagen erkennen, wenn eine klare Definition über den Gebrauch des Wortes *corpus* im Sinne des HESHUS aus AUGUSTIN gegeben werden kann. Er selbst gibt darum sofort seine bekannten Zitate (ep. 98; c. Adim. 12; ps. 3, 33) — und geht dann zur Begründung seiner Gedanken über die in Frage stehende Realpräsenz auf die Stellen AUGUSTINS über, die das Wesen des *corpus Christi* selbst betreffen. Dadurch ist auch die dritte Hauptfrage der Abendmahlslehre mit den beiden andern ver-



bunden: ein deutlicher Hinweis auf ihre innere notwendige Beziehung untereinander. *Praesentia spiritualis carnis Christi* — *manducatio spiritualis* — *Locatio carnis in coelo* (= *absentia carnis*) sind eben im letzten Grunde verschiedene Seiten eines und desselben Grundgedankens der Abendmahlslehre.

### 3. Begriff des *corpus Christi*.

Nicht allein mit der Sakramentslehre, sondern auch mit der Christologie steht dieser dritte Punkt in wesentlicher Beziehung. CALVIN legt den stärksten Nachdruck auf die wahre Menschheit des Erlösers, die nicht irgendwie durch die Gottheit verdrängt — gleichsam aufgesogen — werden darf, sondern auch nach der Auferstehung wahrhaft besteht, und durch die Kraft des Heiligen Geistes in den Himmel eingegangen ist. Also: die begrenzte, endliche, sichtbare *caro Christi* ist ausschließlich im Himmel, sonst nirgends, d. h. aber unendlich fern von der Erde. Ihre Gegenwart im Abendmahl ist damit aber nicht ausgeschlossen: durch die Wirksamkeit und Kraft des Heiligen Geistes wird diese Entfernung aufgehoben. Diese Gedanken mußte CALVIN gegen die lutherische Ubiquität, Multivolipräsenz und Immensitas corporis verteidigen. Es geschieht unter zahlreicher Berufung auf AUGUSTIN, der auch in diesem Punkt von den Lutheranern in Anspruch genommen war. So fügt er 1543 in seine *Institutio* zwei neue Abschnitte ein, die die Belege seiner Thesen aus AUGUSTIN geben sollen<sup>1</sup> (18, 24. 28).

<sup>1</sup> (18, 24. 28): a) § 24. *Noli inquit (Aug. ep. 187, 3, 10) dubitare, ibi nunc esse hominem Christum unde venturus est, memoriterque recole et fideliter tene christianam confessionem, quoniam „resurrexit a mortuis, ascendit in coelum, sedet ad dexteram Patris“. Nec aliunde venturus est ad vivos mortuosque judicandos. Et sic venturus est, angelica voce testante, ut ire visus est in coelum et eadem visibili forma atque substantia, cui profecto immortalitatem dedit, naturam enim non abstulit. Secundum hanc formam non est putandus ubique diffusus. Cavendum est enim ne ita divinitatem astruamus hominis, ut veritatem corporis auferamus. Non est autem consequens ut quod in Deo est sita, sit ubique ut Deus.*

b) § 28. *Quando igitur de modo (praes.) litigamus, hanc disceptionem Augustinus divinat, qui suam de hac re sententiam clarissimis verbis protulit. (Joh. 50, 13): Cum diceret Christus: me non semper habebitis vobiscum, loquebatur de praesentia corporis. Nam secundum maiestatem secundum providentiam secundum ineffabilem et invisibilem*

Unter den zahlreichen übrigen Stellen, wo diese beiden wichtigsten Zitate aus AUGUSTIN gebracht werden<sup>1</sup>, ist die in der Ult. Admon. (167—174) weitaus die umfassendste Erörterung des Problems, wobei zugleich andre Stellen aus AUGUSTIN gegen WESTPHALS Interpretationen herangezogen werden. Zu Beginn der Diskussion führt CALVIN einen indirekten Beweis aus AUGUSTIN: Wenn AUGUSTIN sagt: „*praeter naturam Christum ingressum ad discipulos clausis januis etc., quia omnia possibilia sunt Deo*“, folgt dann etwa daraus: „*corpus eius esse immensum? Sed Augustinus rationem hic requiri vetat ubi regnare debet fides: nempe ut certo credamus quod testatus est evangelista, nullis obstaculis fuisse praebitum Dei filium, quominus incredibile illud virtutis suae speciem ederet. Also: Quodsi in coenae miraculo documentum huius Dei potentiae videbat Augustinus, cur nusquam verbo uno admonuit praeter naturam latere in pane invisibile Christi corpus, coelum et terram implere, integrum esse milies et mille locis: quia nihil Deo sit impossibile?* (IX 167). Si praesentiam qualem fabricat Westphalus, sanctus ille vir imaginatus foret, nusquam praedicandae potentiae Dei opportunior fuisset locus. Proinde ex silentio colligere licet, incognitum fuisse quod deinde sub papatu commentum diabolus suggessit (IX 168).

Dann folgt der positive Beweis an Hand der bekannten Stellen (ep. ad. Dard. u. Joh. 50); aber CALVIN sieht sich gratiam (Diese Dreiheit ist wohl zu beachten wegen der späteren Auseinandersetzung mit den Lutheranern) impletur quod ab eo dictum est: ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi; secundum carnem vero, quam Verbum assumpsit, secundum id quod de virgine natus est, secundum id quod a Judaeis comprehensus est, quod ligno confixus, quod de cruce depositus, quod linteis involutus, quod in sepulcro conditus, quod in resurrectione manifestatus: non semper habebitis me vobiscum. Quare? quoniam conversatus est quadraginta diebus cum discipulis suis, et deducantibus eis videndo non sequendo ascendit, non est hic. Ibi enim sedit ad dexteram Patris. Et tamen hic est qui non recessit praesentia maiestatis. Aliter secundum praesentiam maiestatis semper habemus Christum; secundum praesentiam carnis recte dictum est: me non semper habebitis. Habuit enim ecclesia secundum praesentiam carnis paucis diebus; modo fide tenet, oculis non videt.

<sup>1</sup> An folgenden Stellen findet sich außerdem noch eine Darlegung mit AUGUSTIN: Sec Def. IX 77 (Joh. 50) Ult. adm. IX 168. 171 (epad. Dard.) 173 (Joh. 50) De Vera Partic. IX 502 (ep ad Dard. 50, 13) IX 510 (Joh. 50, 13).

genötigt, AUGUSTIN gegenüber WESTPHALS Behauptungen energischer und schärfer zu verteidigen und für sich in Anspruch zu nehmen. WESTPHAL hatte nämlich die „*praesentia majestatis, providentiae, gratiae*“ Augustins wegen der Einheit der beiden Naturen auch auf die *caro Christi* und ihre *Exhibitio in coena* bezogen, und daraus die These der Ubiquität und Immensitas corporis gefolgert. Dagegen tritt CALVIN mit deutlichen Worten AUGUSTINS auf:

Zuerst übergeht WESTPHAL, was AUGUSTIN sagt: *Deum ubique esse per essentiae suam praesentiam, non ubique per habitationis gratiam* (IX 170). Wie kann WESTPHAL aber, fährt CALVIN fort, die Aeüßerung des *ep. ad. Dard.* so verstehen, als ob AUGUSTIN behaupte: *corpus Christi visibili forma in coelo finitum esse, invisibiliter sub pane latere?* Wo doch AUGUSTIN erklärt: *nullum fore corpus sublato loci spatio et requirere carnis naturam ut aliquo in coeli loco sit? Quaestio est de essentiae praesentia. Divinam naturam, respondet Augustinus, ubique esse, humanam certo loco contineri* (IX 171).

Weiter spricht gegen WESTPHAL die *antithesis verbi et carnis* bei AUGUSTIN: *Audiendum esse Christum, dicit Augustinus, ac si coram adesset: quia licet uno in loco corpus eius esse oporteat, veritas eius ubique diffusa est. Certe si invisibili modo per Verbum suum carne se praesentem exhiberet Dominus, perperam carne absentem diceret Augustinus, qui nobiscum est in verbo suo: ac perperam in absentiae et praesentiae discrimine corpus verbo opponeret* (IX 172).

Da nun aber WESTPHAL aus der eben zitierten Stelle den Passus „*veritas ubique diffusa est*“ auf die Eucharistie bezieht, und dazu noch mit einer Begründung aus dem Wort AUGUSTINS: *sacrificium Christianorum in toto orbe esse diffusum*, so muß CALVIN auch dies noch WESTPHAL entreißen:

1. die *veritas ubique diffusa* ist doch von AUGUSTIN nur auf die *doctrina evangelii*, auf das *verbum Christi* bezogen, und
2. das *sacrificium diffusum* besagt nichts anderes, als daß der *fructus sacrificii* durch die *Ecclesia toto orbe diffusa* auch über die ganze Welt gelangt ist.

Es kommt also letzten Endes darauf an, was AUGUSTIN (Joh. 50) unter der *invisibilis praesentia* verstanden hat.

Darum fragt CALVIN: *carnisne an potentiae?* (IX 173). Nun scheidet aber doch AUGUSTIN hier deutlich *caro* und *gratia*. Dazu kommt noch, daß er die *praesentia in coena* mit dem *signum crucis* vergleicht und beides auf die gleiche Stufe stellt: *Habes, inquit (Joh. 50) per signum crucis, per baptismatis sacramentum, per altaris cibum et potum.*

Auch die Stellen (ps. 47): *praesentem Christum per occultam misericordiam* und (Joh. 92): *quod reliquerit Christus discipulos praesentia corporali, futurus sit semper cum suis praesentia spirituali* — weisen für CALVIN nach, daß AUGUSTIN die *absentia carnis Christi* betont, zumal er noch hinzufügt, man solle „*fidem in coelum mittere*“, wo eben das *corpus Christi* sich befindet. Also bei AUGUSTIN „*nihil clarius est quam carnis essentiam distingueri a spiritus virtute* (IX 173).

Schließlich muß noch entscheidend gegen WESTPHAL herangezogen werden, daß AUGUSTIN sich dagegen ausspricht, daß Christus als Gott und Mensch *ubique totum* sei. Er sagt nämlich: *quod idem Christus secundum unitatem personae in coelo erat, quando in terra loquebatur: sic filius hominis erat in coelo quemadmodum filius Dei erat in terra, in suscepta carne filius hominis, in coelo in unitate personae.*

*Tantum enim abest quin dicat Augustinus: Deum et hominem totum in coelo fuisse quo tempore in terra versatus est, ut distincte affirmat, non alibi carnis respectu tunc fuisse quam in terra: propter unitatem personae esse dictum: filius hominis qui in coelo est.*

WESTPHAL mag den ganzen AUGUSTIN durchgehen, ruft CALVIN ihm zu, er wird nichts anderes finden!

#### 4. Verschiedene Einzelheiten.

Außer den oben dargelegten finden sich bei CALVIN noch einzelne weniger bedeutsame Hinweise auf AUGUSTIN in der Abendmahlslehre, die wir abschließend kurz zusammenstellen.

So unterstreicht CALVIN seine Gedanken über die Gemeindebedeutung des Abendmahls mit dem Verweis auf AUGUSTIN.

In eigenartiger Weise stellt er gegenüber der sakrifziellen

Verkehrung durch die Messe den Charakter der Gedächtnisfeier des Kreuzestodes für das Abendmahl mit AUGUSTIN fest<sup>1</sup>.

In der letzten Institutio (IV 18, 10) fügt er an die oben genannte Stelle noch einen neuen Beleg hinzu, der, besonders gegen die Meßopferidee gerichtet, auf das eine Opfer Christi sich bezieht, dessen Gedächtnis — nicht Wiederholung, das Abendmahl nur sein kann<sup>2</sup>.

Was schließlich noch die äußere Feier angeht, so beruft er sich gegen Rom gern auf AUGUSTIN hinsichtlich der Allgemeinheit und Häufigkeit des Abendmahls genusses; beides Gedanken, die CALVIN sehr am Herzen gelegen haben, besonders auch der Wunsch nach Häufigkeit (mindestens jeden Sonntag), der ihm ja nicht erfüllt worden ist.

Die Art, in der CALVIN sich auf AUGUSTIN beruft, gibt folgende Aussagen an die Hand: 1. CALVIN weiß sich in nahezu völliger Uebereinstimmung mit AUGUSTIN. Er zieht ihn in allen für seine eigne Lehre wichtigen Fragen heran. Er braucht ihn als Hauptzeugen im Kampf wider die Lutheraner. 2. CALVIN kennt AUGUSTIN genau; er kann ihn aus dem Gedächtnis zitieren. Er kann dem Gegner falsche Zitate mühelos nachweisen. Er hat sich kaum eine für die Sakraments- und Abendmahlslehre wichtige Stelle entgehen lassen. Unser Ergebnis können wir demnach folgendermaßen formulieren:

Subjektive Beziehung und Uebereinstimmung steht historisch einwandfrei fest. Es ist aber höchst wahrscheinlich, daß diese Beziehung CALVINS auf AUGUSTIN nicht nur subjektiv sondern

<sup>1</sup> (Inst. 1543 18, 65): *Hebraei, inquit Augustinus (c. Faust. 20, 18), in victimis pecudum quas offerebant Deo, profetiam celebrabant futurae victimae quam Christus obtulit; Christiani jam peracti sacrificii memoriam celebrant sacrosancta oblatione et participatione corporis Christi. — Unde Augustinus ipse pluribus locis (ep. 140) nihil aliud quam sacrificium laudis esse interpretatur coenae celebrationem. Denique passim apud eum reperies (c. adv. legis) non alia ratione vocari coenam Domini sacrificium, nisi quod est memoria, imago testimonium illius singularis, veri et unici sacrificii, quo nos Christus expiavit.*

<sup>2</sup> Memorabilis etiam locus est (trin. 4, 24), ubi postquam disseruit de unico sacrificio, ita concludit: quoniam in sacrificio quatuor considerantur: cui offeratur et a quo, quid offeratur et pro quibus idem ipse unus verusque mediator per sacrificium pacis nos reconcilians Deo unum cum ipso manet cui obtulit, unum in se fecit pro quibus offerebat, unus ipse est qui obtulit et quod obtulit.



sachlich begründet ist. Nicht nur zufällige Beziehungen und vereinzelte Verweise auf AUGUSTIN liegen vor, sondern die Verwandtschaft in allen charakteristischen und entscheidenden Gedanken der Sakramentslehre ist so stark, daß wir nach der Lage der Dinge auf eine Beeinflussung, ja Abhängigkeit CALVINS von AUGUSTIN in diesem Lehrstück schließen dürfen. Bei unserer mangelhaften biographischen Kenntnis CALVINS ist der exakte Beweis einer direkten Beeinflussung und Abhängigkeit CALVINS von AUGUSTIN nicht zu führen, aber es ist nicht von der Hand zu weisen, daß ein so großer Verehrer und guter Kenner AUGUSTINS wie CALVIN sicherlich nicht ohne starke Eindrücke der Anschauung AUGUSTINS gewesen ist.

Die Richtigkeit dieser Vermutung wird sich von der theologischen Vergleichung und Feststellung sachlicher Identität beider Lehren stützen lassen. Unter allen Umständen wird aber dadurch die (von einer direkten Beeinflussung prinzipiell unabhängige) sachliche Uebereinstimmung AUGUSTINS und CALVINS in der Sakramentslehre erwiesen.

---

## B. Darlegung.

# Die Uebereinstimmung der Anschauungen Calvins und Augustins in der Sakramentslehre.

---

## I. Kapitel.

### Der Sakramentsbegriff Calvins und Augustins.

Der indirekte Beweis unsrer These, die Darlegung des Tatbestandes bei CALVIN, hat uns den Weg zu unserer Hauptaufgabe geebnet. Wir haben nunmehr die Sakramentslehre CALVINS systematisch zu entwickeln, um ihre Beziehungen zu AUGUSTIN in objektiv-sachlicher Hinsicht aufzuzeigen. Da es uns besonders daran liegt, die weitgehende Positivität dieser Beziehung darzutun, so stellen wir manche vorliegenden Differenzen etwas zurück und lassen die Gedanken CALVINS, die keine Berührungspunkte mit AUGUSTIN enthalten in unserer Arbeit unberücksichtigt. Denn eine vollständige Darstellung der Sakramentslehre CALVINS ist nicht unser Ziel. Dazu müßte die ganze Theologie CALVINS zugrunde gelegt werden.

Unsere erste Untersuchung hat die Struktur des Sakramentsbegriffes bei CALVIN und AUGUSTIN zum Gegenstand; dieser stellt eine ziemlich komplexe Größe dar. Um das Wesen des Sakraments feststellen zu können, müssen wir ihre Aeüßerungen von den verschiedensten Seiten beleuchten und ihre Uebereinstimmung, die gerade im Sakramentsbegriff stark hervortritt, im einzelnen wie im ganzen dartun. Von welcher Bedeutung diese Tatsache ist, leuchtet unmittelbar ein, wenn wir auf die Methodik ihrer Gedanken achten. AUGUSTIN

und CALVIN denken als wirkliche Systematiker nicht induktiv, sondern deduktiv, und nimmt so ihre Sakramentslehre nicht den Ansatz bei den einzelnen Sakramenten, wie sie ihnen durch die Tradition der Kirche gegeben sind, sondern sie geht von einem bestimmten Sakramentsbegriff aus, um das Wesen des Sakramentalen in den einzelnen Sakramenten zu bestimmen. Ihr Sakramentsbegriff beherrscht durchgängig ihre Anschauungen über Taufe und Abendmahl. Während z. B. LUTHER, wie seine Schriften im Sakramentsstreit zeigen, eigentlich nur vom konkreten Schriftwort ausging und sich so leidenschaftlich an das „Hoc est corpus meum“ klammerte, gegen welches er keine allgemeine Theorie aufkommen ließ, entwickelt CALVIN eine genaue Theorie über das Sakrament und bestimmt von da aus, was ihr entsprechend Taufe und Abendmahl als Sakramente sein müssen. Bei AUGUSTIN fehlt ja allerdings eine ausführliche systematische Darlegung über das Wesen des Sakraments, weil dies damals nicht in Frage stand und also bei der Art seiner schriftstellerischen Arbeit nicht zur Behandlung kam, aber einzelne Äußerungen verraten dennoch, daß er von einer solchen Theorie aus gedacht hat. Diese Tatsache ist auch von der Forschung durchaus anerkannt. Wenn AUGUSTIN z. B. von der Taufe oder dem Abendmahl spricht, fehlt es nicht an Verweisen auf ihr Wesen als Sakrament, um so dort vorliegende Einzelfragen zu klären. Fast seine sämtlichen Aussagen über das Wesen des Sakramentes stehen im Zusammenhang einer Diskussion über Taufe oder Abendmahl. Das ist nur deshalb möglich, weil AUGUSTIN vom Sakramentsbegriff aus denkt und ihn auf die Sakramente anwendet. Diese Feststellung einer zunächst nur ganz formalen Gleichheit in der Sakramentslehre CALVINS und AUGUSTINS hat für unsere Untersuchung die große Bedeutung, daß bei einer vorhandenen Gleichheit der Anschauung über das Wesen des Sakraments auch für die einzelnen Sakramente nach ihrer inneren Struktur eine Identität beider zu erwarten ist.

### 1. Die Wortbedeutung (formale Bestimmung des Sakraments).

a) CALVIN geht in seiner Sakramentstheorie von einem ganz allgemeinen und weitgefaßten Sakramentsbegriff aus, den er im Laufe seiner Darlegung immer schärfer umgrenzt

und schließlich so eng faßt, daß praktisch nur noch Taufe und Abendmahl als Sakramente in Frage kommen. Die allgemeine Kategorie, in die das Sakrament gehört, ist die des *signum* oder „*symbolum*“ (Inst. I 102. IX 481). Seine Bedeutung besteht also darin, irgend etwas zu bezeichnen oder anzuzeigen. CALVIN weist die Ableitung aus der Wortbedeutung (*sacramentum* = *juramentum*) sofort in der ersten Institutio ab mit der Begründung, die Väter hätten auf die altlateinische Bedeutung des Wortes nicht reflektiert, sondern genau so wie beim Wort „*fides*“ „*novam . . . significationem pro suo commodo affinxisse quae simpliciter sacra signa designarent*“ (I 105). In Wirklichkeit sind ja die Sakramente ganz anders qualifizierte Signa, als sich aus jener Ableitung ergeben könnte. Denn „*sacramenti nomen omnia generaliter signa complectitur quae unquam hominibus signavit Deus, ut certiores securosque de promissionum suarum veritate redderet*“. (I 107) oder einfach: *signa sanctarum et spiritualium rerum* (I 105).

Genauer drückt er sich hierüber in der Institutio von 1543 aus, wo er *sacramentum* als Uebersetzung des griechischen *μυστήριον* versteht, und zwar ist ihm hier wichtig, daß nicht „*arcanum*“ im Lateinischen dafür gesetzt ist, sondern *sacramentum*<sup>1</sup>:

Denn das Sakrament ist ein religiöses Zeichen, und zwar das äußere („*externum*“ I 102) sichtbare Zeichen oder Symbol einer heiligen, geistlichen, erhabenen, unsichtbaren Sache, das man in jeder Religion notwendigerweise antrifft. Es ist dem Wesen der Religion gemäß, weil sie eine Angelegenheit menschlicher Gemeinschaft ist. Die Religionsgeschichte beweist ihre Notwendigkeit<sup>2</sup>.

Die Zeichen können überaus verschieden sein. Im Heidentum sind es die sakralen Riten. Freilich sind die Zeichen dort unwahr, da sie Menschenerfindung sind. Aber auch in der

<sup>1</sup> (Inst. 1543 16, 2 I 939): „*Noluit autem dicere arcanum, ne quid rerum magnitudine inferius dicere videatur. Sacramentum ergo posuit pro arcano, sed rei sacrae. In ea significatione apud ecclesiasticos scriptores subinde occurrit. Atque hinc factum est, ut ad signa illa, quae augustam sublimium ac spiritualium rerum representationem haberent, deduceretur.*“

<sup>2</sup> . . . „*non posse in professione religionis homines externis eius modi signis carere*“ (unter Hinweis auf AUGUSTIN Inst. 1543 16, 19).

Heiligen Schrift begegnen uns immer aufs neue solche signa; und zwar sind es entweder res naturales wie der Baum im Paradies, der Regenbogen Noahs, oder miracula, wie Gideons Fell, Hiskias Uhr. Prinzipiell kann eben jedes irdische Ding zu einem sacramentum werden — wie dies geschieht und wodurch es dazu kommt, davon ist noch besonders zu reden.

Genau in derselben Weise finden wir bei AUGUSTIN die Sakramente in die Kategorie der signa eingeordnet. Im 2. Buch der doctrina christiana redet er eingehend „De signis“, und zwar mit derselben Unterscheidung von signa naturalia und signa data. Alle irdische res kann zu einem signum werden, sofern es etwas bezeichnet. Denn: Signum est res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire.

So sind die Sakramente eben besonders ausgezeichnete Signa. Daher heißen sie sacra signa (civ. Dei 10, 5) mysteriorum signacula (c. Faust. 19, 16), signa, quae ad res divinas pertinent (ep. 138, 7), signa rerum spiritualium (rud. cat. 35), signacula rerum divinarum visibilia (rud. cat. 50).

Wir sehen, es sind fast dieselben Bezeichnungen wie bei CALVIN. Formal bestimmt also ist es auch nach AUGUSTIN ein körperliches, sichtbares Zeichen einer heiligen Sache, und gehört zur Eigentümlichkeit der irdischen Religion<sup>1</sup>.

b) Wenn das Sakrament nach AUGUSTIN und CALVIN ein Signum ist, so ist damit gegeben, daß es signum von irgend etwas, Zeichen einer „Sache“ sein muß, daß ihm also irgend etwas entspricht. Wir hörten schon, daß es Zeichen einer heiligen, unsichtbaren Sache ist. Um aber überhaupt Zeichen, und erst recht ein so qualifiziertes Zeichen sein zu können, bedarf es eines Bezeichnenden, d. h. eines Wortes, einer significatio, einer similitudo, damit für den Menschen aus dem elementum (res terrena) ein signum rei sacrae werden kann. Darum entwickelt CALVIN gerade hierüber, nicht zuletzt auch im Gegensatz zum Katholizismus, wesentliche Gedanken. Schon in der ersten Institutio stellt er fest, daß ein sacramentum „nunquam sine praeëunte promissione“ sein kann, deutlicher

<sup>1</sup> In nullum nomen religionis seu verum seu falsum coagulari homines possunt nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur (cf. Faust 19, 11).



1543: constare sacramentum verbo et externo signo (16, 7). Dieses Verbum soll uns das „intelligere“ ermöglichen, „quid visibile signum sibi velit“.

Daß hier CALVIN ganz in AUGUSTIN'S Bahnen geht, braucht kaum hervorgehoben zu werden, da er sich ja auch seinen Zentralsatz zu eigen macht: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* (Joh. 80, 3).

Um in die Tiefe einzudringen, muß dies das Sakrament konstituierende Verbum genauer bestimmt werden. CALVIN nennt es *promissio*, AUGUSTIN *verbum fidei* (Joh. 80, 3): es ist das Verbum Dei, welches das Sakrament erstehen läßt. Damit erst wird das Sakrament wirklich herausgegriffen aus allen andern *signa*, indem sein göttlicher Ursprung behauptet wird. Wir stehen vor den Sakramenten der einen Offenbarungsreligion, die sich nach AUGUSTIN wie CALVIN durch die Geschichte bewegt von Urzeiten an bis zur Vollendung der Zeit. Jedes wahre Zeichen dieser Religion ist eine Offenbarungstat Gottes. Er allein ist es, der durch sein Verbum ein irdisches *elementum* zum Sakrament machen kann, weil es sich im Sakrament wirklich um ein Zeichen einer göttlichen „*spiritualis res*“ handelt, und dies als *signum* doch nur dann wahr sein kann, wenn ihm eine *res* entspricht. Das ist aber nur möglich durch Gottes eigene Willenstat, durch seine „Einsetzung“ des Sakraments mit seinem Worte.

Darum nennt CALVIN das Sakrament *signum externum*, quo bonam suam erga nos voluntatem Dominus nobis repraesentat ac testificatur oder *testimonium gratiae* externo symbolo declaratum (Inst. I 102). Gott manifestiert, bezeugt sich durch sie; insofern sind sie geradezu eine Art *miraculum* oder eine *testificatio*, quae visibili signo *spirituales gratias* figurat (Kat. Gen. VI 112). Darin liegt die Trennung der Sakramente von allen menschlichen Riten begründet. Sie ist notwendigerweise streng durchzuführen. Denn: *non est profecto vulgaris res obsignare cordibus nostris arcanam dei benevolentiam* (Suppl. exhort. VI 487).

Wohl zu beachten ist, daß dies Kriterium für alle *Signa* gilt, auch für die nur zeitlichen, augenblicklichen, wie z. B. die Wunder des alten Testaments; für die Sakramente der christlichen Kirche kommt noch eine besondere abgrenzende Bestimmung hinzu.

AUGUSTIN denkt ebenso über den göttlichen Ursprung der Sakramente aller Zeiten, wenn er auch weniger deutlich und selten davon redet. Das ist leicht aus folgender Stelle zu schließen: *Nimis antem longum est convenienter disputare de varietate signorum, quae cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur. Sicut autem non ideo mutabilis homo . . . ita non ideo mutabilis Deus, qui universi saeculi priori volumine aliud, aliud posteriore sibi jussit offerri, quo convenienter significationes ad doctrinam religionis saluberrimam pertinentes per mutabilia tempora sine ulla sui mutatione disponeret* (ep. 138, 7)<sup>1</sup>.

c) Aktuell für CALVIN sind natürlich nur die Sakramente der christlichen Kirche. Sie haben noch besondere Kriterien. An sich könnte, meint er, Gottes Wort jedes Ding zum Sakrament stempeln (münzen). Aber auf dem Boden der geschichtlichen Wirklichkeit der Kirche kann es sich nur um die signa handeln, quae Dominus ordinaria esse voluit in ecclesia sua (Inst. I 108). Darum kann es nur die zwei durch Christi Wort eingesetzten Sakramente: Taufe und Abendmahl in der Kirche Christi geben. Dies wird der kritische Maßstab in seiner antirömischen Polemik über die gültigen Sakramente<sup>2</sup>.

In diesem Punkte weicht CALVIN von AUGUSTIN nur insofern ab, als dieser noch nicht das scharfe Kriterium anwendet, sondern mehr der kirchlichen Tradition folgt, die das

<sup>1</sup> Weitere Hinweise finden sich: c. Mend. ad Cresc. 12, 25 „.. illa (AT) sacramenta, quae divinitus praecepta esse constaret . . . . oder ep. 82, 14 u. 15: circumcisio divinitus data ad significationem futurorum . . . Ebenso ist an jener berühmten Stelle der göttliche Ursprung vorausgesetzt (FAUST 19, 16): *Quid enim sunt aliud quaeque corporalia sacramenta nisi quaedam quasi verba visibilia, . . . sacrosancta quidem, verumtamen mutabilia et temporalia, Deus enim aeternus est, nec tamen aqua . . . aeterna est etc. . . .* Dieser Hinweis auf den Deus aeternus hat doch nur Sinn unter der Voraussetzung des göttlichen Offenbarungswortes.

<sup>2</sup> (Inst. 1536 Cp. V Einleitung): *Solus Dominus est qui de se nobis per verbum suum testificatur. Sacramentum sigillum est quo Dei testamentum seu promissio obsignatur. Obsignari vero non posset rebus corporeis et elementis huius mundi, nisi virtute Dei ad hoc formarentur et designarentur. Instituire ergo sacramentum homo non potest, quia facere ut sub rebus tam abjectis tanta Dei mysteria lateant, id vero humanae virtutis non est. Verbum Dei praeat oportet quod sacramentum sacramentum esse faciat.*

Wort sacramentum auf verschiedene andere Zeremonien angewandte, so z. B. auf die Ordination (cf. ep. Parm. 2, 12, 28), den Exorzismus (s. 227), die Salzdarreichung (rud. cat. 26, 50). Daher sagt er auch ganz unbefangen (ep. 54, 1): „Dominum leni iugo nos subdidisse . . . unde sacramentis numero paucissimis etc. . . societatem novi populi colligavit, sicuti est baptismus Trinitatis nomine consecratus, communicatio corporis et sanguinis ipsius et si quid aliud in Scripturis canonicis commendatur.

Diese Formulierung ist etwas eigentümlich und zeigt gewissermaßen die Unklarheit AUGUSTINS hierüber. Immerhin tritt es bei ihm deutlich genug hervor, daß er Taufe und Abendmahl weitaus am höchsten als die Hauptsakramente wertet, durch die Christi Gemeinde gebaut wird, weil sie aus dem Gekreuzigten entsprungen sind, wie sich AUGUSTIN gern ausdrückt<sup>1</sup>.

Damit können wir die formale Bestimmung des Sakraments abschließen. Bis auf die eben genannte Unsicherheit AUGUSTINS hat sich in diesem Punkte völlige Uebereinstimmung beider gezeigt. Besonders Charakteristisches konnte sich bei dieser allgemeinen Grundlage des Sakramentsbegriffs natürlich noch nicht ergeben. Erst im nächsten Punkte wird das der Fall sein.

## 2. Der Begriff des Sakramentalen.

Die Wesensbestimmung des Sakraments stellt uns vor eine Fülle schwieriger, nacheinander getrennt zu behandelnder Fragen. Hier handelt es sich um die Kernfrage der ganzen Lehre, um die gedankliche Struktur des Sakraments, um die sakramentale Wirklichkeit; weiterhin um das Wie der Wirksamkeit, sowie um das Warum und Wozu, um Notwendigkeit und Zweck.

Die Schwierigkeit, die uns diese Darlegung bereitet, hat ihren Grund besonders darin, daß weder CALVIN noch

<sup>1</sup> (Civ. D. 22, 17): Ut enim in exordio generis humani de latere viri dormientis costa detracta femina fieret, Christum et ecclesiam tali facto jam tunc profetari oportebat. Sopor quippe ille viri mors erat Christi, cuius examinis in cruce pendentis latus lancea perforatum est, atque inde sanguis et aqua profluxit: quae sacramenta esse novimus quibus aedificatur ecclesia.

AUGUSTIN über das Wesen des Sakramentalen sich klar ausgesprochen haben. Während über Grund, Zweck und Bedeutung sich viel Aeüßerungen finden, fehlt es an einer Wesensbestimmung. Sie wird mehr vorausgesetzt als entwickelt. Nur hier und da können wir aus Andeutungen und Ergebnissen auf die Grundlagen Schlüsse ziehen.

1. Wenn an irgendeiner Stelle seiner Theologie, so macht sich an diesem Begriff der Einfluß des Platonismus in entscheidender Weise geltend. Was ist denn das Wesen des Sakramentalen bei CALVIN? Es ist ein im strengen Sinne wunderbarer gottgesetzter Parallelismus einer himmlischen und irdischen Handlung. Eine bewegt sich äußerlich um das Signum mit elementis terrenis, corporeis, ist Handlung von Menschen untereinander, und die andere, ihr entsprechende ist Handlung Gottes, Tat Christi, Wirksamkeit des Geistes. Hier ist die *res*, die *virtus*, die *veritas*, die *interna actio*. Sie ist *gratia*, Geschenk Gottes und qualitativ bestimmt: Heil, Leben. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß diese beiden *Actiones* streng geschieden sind, trotzdem sie zugleich durch Gottes ewigen Heilswillen aufs engste verbunden sein müssen. In diesem göttlich-menschlichen Parallelismus liegt die ganze Tiefe, Unruhe und Problematik des Sakraments bei CALVIN. Auf der einen Seite steht das *symbolum* mit seinem geheimnisvollen Gehalt als *testimonium*, *sigillum*, *pignus*, als *testificatio*, *repraesentatio* — und weil es Gottes *symbolum* ist, entspricht ihr eine *exhibitio*, eine himmlische *veritas*, denn Gott ist der Wahrhaftige, und was er zusagt, das hält er gewiß. Aber wirklich nur von Gott aus, nach seinem Willen und Wohlgefallen, ist es solches Symbol, nur insofern ist es *instrumentum*, *organum*, *vehiculum gratiae*, *adminiculum fidei*, *adjumentum ad percipiendam gratiam*, nicht durch sich selbst, als ob es eigene Kraft besäße. Gott hat seine Gnade nicht in das irdische Sakrament gelegt.

Als erklärenden Beleg ziehen wir die hochinteressante, z. T. briefliche Diskussion CALVINS mit BULLINGER heran, die sich um den Cons. Tig. gruppiert, da er sich hier viel ausführlicher und deutlicher äußert als in der Institutio. Denn es ging in der Auseinandersetzung mit dem Zwinglianismus gerade um dies, um die Wahrheit des Sakraments<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Im Februar 1547 schreibt CALVIN als Rezension eines Buches

CALVIN wehrt sich energisch gegen die Beseitigung der dem signum entsprechenden res, der „*exhibitio*“. Das Sakrament ist ihm nicht ein bloßes Symbol mit seiner durchaus anerkannten psychologischen Wirkung, sondern es geschieht wirklich etwas ganz Unpsychologisches, eine göttliche Tat, eine himmlische *exhibitio gratiae*. Nur dadurch wird das Sakrament eine *obsignatio*, ein „*pignus*“, wie er sagt. Es ist so allein ein wirkliches *organum*, ein *instrumentum*, durch das Gottes Gnadengabe den Menschen dargereicht wird, aber ein *instrumentum* im strengen Sinn. Ein Werkzeug, ja ein Werkzeug Gottes, aber nicht die Gabe, die Wirksamkeit Gottes selbst, darum ein Gnadenmittel, nicht mehr, aber auch nicht weniger. Auf des Messers Schneide steht dieser Begriff. Darum kann CALVIN beides zugleich sagen: *Sacramentis Dei gratiam non alligamus* oder *ad sacramenta non transferimus spiritus sancti virtutem* — und *sacramenta sunt instrumenta gratia Dei*. Nam *quod illis figuratur dicimus exhiberi electis (= fidelibus)* *Deus enim fallaci spectaculo non deludit oculos* (*Propos. de sacr. 1, 2, 7, 8 VII 693 ff.*).

Wir hörten sogar eben, daß er gegen das „*contineri gratiam in sacramentis*“ nichts einzuwenden hat; er kann so-

BULLINGERS folgendes (XII 482): *Verum simul plenius demonstrari cupiam qualiter verax sit Deus praestando quod figurat*. Nicht nur eine Analogie besteht zwischen signum und res signata, sondern eine *veritas als complementum unionis*. *Unio est rei figuratae complementum: quo fit ne signum sit inane, quia Dominus quod signo repraesentat, simul efficit impletque nobis spiritus sui virtute*. Weiter: *Valde miratus sum veram exhibitionem non modo negari abste sed acriter etiam vexari. . . . Sed ubi quaeso erit Dei veritas sublata exhibitione? Christus panem et vinum porrigendo corpus et sanguinem mihi promittit. Signum accipio. Rem mihi simul dari negas. Nonne id lusorium est? Nam exhibere in hoc loco nihil aliud est quam fruendum dare. Id in sacramentum negabis quia proprium Dei est. De eo minime pugnabo tecum quia nihil plus tribuo sacramento quam ut sit Dei organum, et quidem nullius efficaciae nisi quam a Spiritu Dei mutuatur. Sed dicis: non continent in se Dei gratiam sacramenta, ergo non exhibent. Non valet haec consequentia. Quanquam tibi non concedo sacramentis non contineri gratiam quoad dispensationem, cum ita loquor non significo inclusam esse, sed quem ad modum dicere solemus Christum in evangelio contineri. . . . Inane enim erit et fallax symbolum, nisi (z. B. der Taufe) purgationis quam figurat verum sit pignus, vera obsignatio, quorum utrumque exhibitionem requirit* (XII 483).



mit auch ruhig sagen, daß die Sakramente in gewissem Sinne „*gratiam conferre*“<sup>1</sup>.

CALVIN erläutert dies noch in dem obengenannten Brief an BULLINGER: *ita concludis: Quisquis in Christum credit, justificatus est fide sua priusquam sacramentis communicat: ergo constat non conferri gratiam per sacramenta. Apud me autem valet contrarium argumentum: Quia fide justificanur, ideo per sacramenta conferri nobis gratiam, quia fidei exercitia sunt, quae eatenus cumulant donis spiritualibus, quatenus fidem nostram promovent. Ex sene inquires aut per se? Nequaquam. Sed quatenus serviunt fidei, et per ea spiritus Christi efficaciter agit in electis, sine quo mortua est res ac inutilis sacramentum.*

In klassischer Weise drückt er dies Verhältniß von veritas und signum in der Institutio 1543 anschließend an AUGUSTIN aus (cp. 16, 15): *Hinc illa si rite intelligatur inter sacramentum et rem sacramenti ab eodem Augustino saepius notata distinctio. Neque enim significat duntaxat figuram et veritatem illic contineri; sed non ita cohaerere, quin separari nequeant: ac in ipsa etiam conjunctione oportere semper discerni rem a signo, ne ad alterum transferamus quod alterius est... Ut autem non signum veritate vacuum, sed rem cum signo habeas, verbum quod illic inclusum est, fide apprehendas oportet.*

2. In diesen letzten Zitaten ist auch das schon ausgesprochen, was für den Sakramentsbegriff noch notwendig hinzukommen muß: Die fides auf seiten des Menschen als die der actio Gottes durch das Sakrament entsprechende Haltung des Menschen. Denn nur so wird die strenge Scheidung von figura und veritas zur *conjectio*, dadurch nämlich, daß der actio des Spiritus der Glaube des Menschen entgegen-

<sup>1</sup> (XII 483): *Quid est in hac sententia absurdi: sacramenta nobis adjumenta esse ad percipiendam gratiam? Excipies hoc esse minus quam conferre (BULLINGER). Concedo. Sed gratiam spiritus adjunges, qui est anima sacramentorum: tunc prorsus illud verum erit, sacramentis conferri gratiam. At locutio est durior. Ergo aut satis sit ab ea abstinere, aut sana interpretatione molliatur.*

In den „Acta Synodi Trid.“ 1547 hatte er es überdies glatt ausgesprochen: *Si qui sint qui negent sacramentis contineri gratiam quam figurant, illos improbamus — und sacramenta nihil quam instrumentales esse conferendae nobis gratiae causas. (In sept. sess. VII 494.)*

kommt und so die *Exhibitio* zur Realität werden kann. Auf diese Weise allein wird das Sakrament erst wirklich was es ist: Gnadenmittel. Ohne Glauben ist es für den Empfänger leeres Zeichen, *figura ohne veritas*. Damit will CALVIN es in seiner Objektivität — und Subjektivität (beides muß gesagt werden) sichergestellt haben. Wenn nicht die Notwendigkeit des Glaubens betont würde, wäre es entweder magisch-dingliche Gnadenkraft, oder nur ein Symbol (Pflichtzeichen). Genau so aber auch ohne den steten Hinweis auf die *res*, die selbständige *actio* Gottes durch das Sakrament würde es entweder „*inane signum*“ oder die Gnade selbst sein.

Die Objektivität oder die vom Menschen und seinem Empfang unabhängige Heilsgültigkeit, *veritas*, *exhibito* des Sakraments ist gesichert durch den Hinweis auf die *actio Dei* oder *Spiritus Sancti* kraft seines Gnadenwillens, wie er im *verbum promissionis* offenbar ist, die subjektive persönliche Verwirklichung durch die *fides*. CALVIN gelingt beides durch ein „Prinzip“, nämlich das des „*Instrumentum*“ im strengen Sinne. Das Sakrament ist ein *Instrument* in der Hand Gottes. Damit ist sichergestellt, daß das Sakrament unbeschadet der Qualität der Empfänger und Spender bleibt, was es ist: ein *testimonium gratiae*, weil es ja durch Gottes eigenes Tatwort gestiftet ist. Aber diese *promissio* ist ein Anerbieten Gottes an den willigen Menschen. Seine „*Incredulitas*“ ist dagegen ein *obstaculum* (IX 25). Um das *offere* zum *accipere* zu machen, ist *fides* notwendig, genau wie bei dem *Verbum Dei*, durch das ja auch *gratia* und *misericordia Dei* uns angeboten wird. Nur durch diese höchst bedeutungsvolle Scheidung von *offere* und *accipere* ist die Objektivität und der persönliche Glaubensakt im Sakrament gewahrt. Dies beides ist aber nur möglich durch den strengen Begriff des *organum*, weil dem *Instrumentum* so in keiner Weise eigene Bedeutung und Wirkung, abgesehen von der Wirksamkeit Gottes, zukommt, wie er an BULLINGER schreibt (1548, XII 127): *Nam quod ad sacramenta in genere spectat, neque illis gratiam alligamus, neque ad ea transferimus spiritus sancti officium et virtutem, neque in ipsis locamus salutis fiduciam. Diserte enim profite-mur solum Deum esse qui agit per sacramenta et totam efficaciam spiritui sancto ferimus acceptam, et hanc electionem non apparere nisi in electis testamur...*

Der Charakter des Instrumentalen bleibt reinlich nur gewahrt, wenn einerseits die gratia nicht darin eingeschlossen (inclusa) oder daran mechanistisch gebunden (alligata) ist, sondern freie persönliche Tat Gottes bleibt, und andererseits diese actio nicht promiscue omnibus (ex opere operato) zuteil wird, sondern nur, wenn ihr die fides entspricht. Das drückt CALVIN in seiner „Responsio ad annot. Bull.“ (VII 701) genauer aus, indem er sagt: Soli jam Deo illam (gratiam) nihilominus acceptam refero, utcumque mediis ab ipso ordinatis utar. Coniunctam quidem Dei gratiam sacramentis esse fateor, non tempore, non loco, sed quatenus vas fidei quisque affert, ut quod illic figuratur obtineat.

Deswegen ist das Sakrament ein instrumentum gratiae, weil es ein adiumentum fidei ist, und umgekehrt natürlich, weil ein instrumentum gratiae, darum wirklich adiumentum fidei. Von hier aus wird dann auch die konstitutive Bedeutung des Verbum im Sakrament klar. Denn der Glaube richtet sich auf das Wort, nicht auf die Elemente des Sakramentes. Die Bedeutung der Elemente, der signa visibilia liegt ganz anderswo, nämlich im Symbolischen, in der Veranschaulichung des Unanschaulichen, der Versichtbarung des Unsichtbaren.

Wir haben versucht, das spezifisch Sakramentale im Sakrament bei CALVIN herauszuarbeiten, indem wir von der Beziehung des Symboles zur Res oder Veritas gesprochen haben. Die ganze komplizierte Gedankenreihe bildet eine Einheit, die nur durch die Zerlegung in die einzelnen Momente darzulegen ist. Es gibt hier bei CALVIN keinen Ruhepunkt, sondern nur eine stete Bewegung zwischen Gott und Mensch, Geist und Glaube, Zeichen und Sache, figura und gratia usw. In dieser Beziehung allein kann das Wesen des Sakramentalen aufgezeigt werden, um das Instrumentale, das Gnade vermittelnde des Sakraments klarzumachen. Damit ist natürlich das Wesen des Sakraments keineswegs erschöpft, dazu bedarf es noch einer Reflexion auf die beiden Beziehungsstücke res und signum. Was ist die res, die veritas, die actio, die Gabe des Sakraments? Welchen Sinn hat demgegenüber das signum, das Symbol? Ehe wir dazu übergehen, halten wir zunächst einmal inne, um die Anschauungen AUGUSTINS CALVIN gegenüberzustellen.

Wenn AUGUSTIN auch vielleicht noch weniger sich über das Wesen des Sakramentalen äußert als CALVIN, so läßt sich dennoch ein einheitliches und klares Bild seiner Anschauungen hierüber gewinnen; und zwar glauben wir eine in allen wesentlichen Punkten vorhandene Uebereinstimmung mit CALVIN feststellen zu können.

Denn einmal scheidet er scharf zwischen *res* und *signum*, ohne jedoch eine wirkliche *exhibitio veritatis* in Abrede zu stellen. Der wunderbare Parallelismus besteht in seiner ganzen Strenge. Die Tat Gottes und das Verhalten des Menschen zu ihr sind beide in gleicher Weise konstitutiv. SEEBERG trifft durchaus das Richtige, wenn er von den Einwirkungen der neuplatonischen Scheidung des absoluten Gottes und der kreatürlichen Dinge, derzufolge keine direkte Verbindung beider möglich ist, ausgehend, AUGUSTINS Sakramentsbegriff einerseits für symbolisch erklärt, aber nicht hinzuzufügen vergißt: „das heißt aber nicht, daß nichts Objektives durch die Sakramente geschähe.“ „Geistige Realitäten als Wirkung der Sakramente hat AUGUSTIN nicht geleugnet“ (D. G. II<sup>2</sup> § 34, 8). Nur findet keine sinnliche Einwohnung der Gnade in den Elementen statt, sie bleiben Zeichen: Daher die scharfe theoretische Unterscheidung von Sakramentsempfang und Gnadenwirkung. Dies läßt sich leicht aus den Quellen im einzelnen belegen.

1. Im Zusammenhang der Definition wurde schon festgestellt, daß nach AUGUSTIN die Sakramente *signa rerum spiritualium* (rud. cat. 35) sind. Das sichtbare Symbol bezeichnet eine unsichtbare Sache, die als *res*, *virtus*, *vis*, *gratia* näher gekennzeichnet ist. Beides ist streng geschieden<sup>1</sup>.

Wer diese Unterscheidung von *res* und *signum* nicht macht, „*servit sub signo*“ (doctr. chr. 3, 9. 13): *Ut autem literam sequi et signa pro rebus quae iis significantur accipere*

<sup>1</sup> *Signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari* (cat. rud. 26, 50). *Ideo dicuntur sacramenta quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur fructum habet spiritalem* (Serm. 272). *Sacramentum est autem in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit, ut aliquid etiam significari intelligatur, quod sancte accipiendum est.* (ep. 55, 1. 2). Weiter: *aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti* (Joh. 26, 11). *Discerne igitur visibile sanctum sacramentum . . . ab invisibili unctione caritatis.*

*servilis infirmitatis est, ita inutiliter signa interpretari male vagantis erroris est.*

Beides, Unterscheidung und Beziehung von Zeichen und Sache, fordert AUGUSTIN. Die Geschiedenheit beider ist so groß, daß man eins ohne das andere haben kann, und zwar naturgemäß wegen der gleichzeitigen innigen Beziehung zu Gottes Wort und Willen, eher das Zeichen ohne die Sache als umgekehrt. Das zeigt die bekannte sehr instruktive Stelle *q. vet. test. III 84*<sup>1</sup>.

Von der scharfen Scheidung zwischen *res* und *signum* oder zwischen Sakramentsempfang und Gnadenwirkung ist ja bekanntlich die ganze antidonatistische Polemik getragen<sup>2</sup>.

2. Die Beziehung von Zeichen und Sache ist auch bei AUGUSTIN prinzipiell dadurch gegeben, daß Gott oder Christus oder der Heilige Geist es ist, der durch die Sakramente wirkt. So wird die *veritas* der *exhibitio*, der *actio Dei* und die Objektivität des Sakraments unabhängig von Spender und Empfänger sichergestellt, wie sie AUGUSTIN besonders im Donatistenstreit verteidigt hat<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Quomodo ergo et Moses sanctificat et Dominus? Non enim Moses pro Domino, sed Moses visibilibus sacramentis per ministerium suum, Dominus autem invisibili gratia per Spiritum Sanctum, ubi est totus fructus etiam visibilium sacramentorum. Nam sine ista sanctificatione invisibilis gratiae, visibilia sacramenta quid prosunt? Merito autem quaeritur, utrum etiam ista invisibilis sanctificatio sine visibilibus sacramentis quibus visibiliter homo sanctificatur, pariter nihil prosit: quod ubique absurdum est... Aus den Beispielen (Simon Magus, Moses, Johs. der Täufer, Schächer am Kreuz) wird dann geschlossen: Proinde colligitur invisibilem sanctificationem quibusdam affuisse atque profuisse sine visibilibus sacramentis... visibilem vero sanctificationem quae fieret per visibilia sacramenta sine ista invisibili posse adesse, non posse prodesse. (Schon von CALVIN zitiert.)*

<sup>2</sup> (*Z. B. c. lit. Pet. I 17, 18*): *Si autem formam baptismi secum abstulerunt (Haeretici), virtutem autem ipsam baptismi per malum schisma amiserunt. Oder (De unitate eccl. 13, 34) sacramenta quae cum sanctis communiter (Haeretici) habent, quia inest in eis quaedam forma pietatis cuius virtutem negant. Schließlich sei die von CALVIN bereits zitierte Stelle noch hinzugefügt: Indunt autem homines Christum aliquando usque ad sacramenti perceptionem, aliquando usque ad vitae sanctificationem (bapt. 5, 24).*

<sup>3</sup> (*Bapt. 6, 25, 47*): *Deus adest Evangelicis verbis suis, sine quibus baptismus Christi consecrari non potest, et ipse sanctificat sacramentum suum, ut homini sive antequam baptizatur, sive cum baptizatur, sive postea quandoque ad se veraciter*



Von der Wirklichkeit der inneren *actio* war schon oben (q. v. t. III 84) die Rede; sie hieß dort *invisibilis sanctificatio* — in strenger innerer Parallele stehend zur äußeren, aber sich doch nur bedingt, nicht mechanisch verwirklichend. Dies *Nebeneinander* in seiner Beziehung findet sich auch ep. 98, 2: *Aqua igitur exhibens forinsecus sacramentum gratiae, et Spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae... regenerant hominem in uno Christo.* Oder ep. 105, 3. 12: *Semper Deo est illa gratia (sacramenti), hominis autem solum ministerium, qui si bonus est, adhaeret Deo et operatur cum Deo, si autem malus est, operatur per illum Deus visibilem sacramenti formam, ipse autem donat invisibilem gratiam.* Zahllos sind derartige Wendungen in AUGUSTINS Schriften.

AUGUSTIN versucht in verschiedener Form diese Objektivität des Gnadenmittels zu befestigen, unabhängig vom Spender und Empfänger des signum, da es Gottes Sakrament ist. So unterscheidet er stets zwischen „esse“ und „prodesse“ des Sakraments — entsprechend dem *offerre* und *accipere* CALVINS — um mit der Objektivität auch die notwendige persönlich-subjektive Sicherung des Gnadenmittels zu geben, ohne die es ja zum magisch-dinglichen Gut wird. Prinzipiell ist mit dem Zeichen die unsichtbare *gratia*, *veritas* verbunden, aber nicht unbedingt gegeben, sondern auch durch das Verhalten des Menschen, durch die persönliche Zuwendung des Empfängers zur *res sacramenti* bedingt.

Gewöhnlich bezeichnet AUGUSTIN dies Verhalten als „*caritas*“, weil sie ihm besonders als Heilswirkung des Heiligen Geistes erscheint, und zwar als *caritas unitatis* (Kirchlichkeit) wegen der Heilsgabe des Sakraments (Inkorporation in die „Kirche“); jedoch auch als *conversio cordis ad Deum* und schließlich in seltenen Fällen als *fides*, wie z. B. an jener berühmten Stelle (Joh. 80, 3):

*Detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum (fit in dem objektiv-subjektiven Doppelsinn) etiam ipsum tanquam visibile verbum...*

*converso, idipsum valeat ad salutem... Ideoque dicimus non omnem baptismum... sed baptismum Christi, verbis evangelicis consecratum, ubicumque eundem esse, nec hominum quorumlibet et qualibet perversitate violari.*

Unde ista tanta virtus aquae ut corpus tangat et cor abluat nisi faciente verbo: non quia dicitur, sed quia creditur. Nam et in ipso verbo aliud est sonsus transiens, aliud virtus manens. Hoc est verbum fidei quod praedicamus ait apostolus (Rom. 10, 8 f.), quo sine dubio ut mundare possit consecratur et baptismus<sup>1</sup>.

Immerhin liegt bei AUGUSTIN der Nachdruck auf der caritas, und durch den Kampf mit den Häretikern veranlaßt, besonders auf der caritas unitatis, der Kirchlichkeit. Zweifellos kommt hier ein theologischer Unterschied zwischen AUGUSTIN und CALVIN zum Ausdruck, aber er bezieht sich nicht auf das Wesen des Sakramentalen, und darum handelt es sich jetzt für uns allein. Im Serm, ad Caesar. entwickelt er den Gedanken, daß nur dann das Sakrament ein adiutorium salutis sei, wenn die caritas hinzukomme: Salutis enim signum est si habeas salutem, si habeas caritatem . . . Hoc enim signum salutis extra (ecclesiam) tibi inesse potest, prodesse non potest. Veni ut prosit tibi quod habebas non ut accipias quod habebas sed ut prodesse tibi incipiat quod habebas, et accipias quod non habebas. Habebas enim signum pacis, ipsam pacem non habebas<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ebenso deutlich, vom Abendmahl redend, äußert er sich serm. 112, 4. 5: Noli parari fauces sed cor. Inde commendata est ista coena. Ecce credimus in Christum cum fide (oder quem fide?) accipimus. In accipiendo novimus quid cogitemus. Modicum accipimus et in corde saginamur. Non ergo quod videtur sed quod creditur pascit.

In gleichem Sinne ohne Zweifel ist das Joh. 26, 11 vorkommende spiritaliter manducare gemeint: Manducavit manna et Moses et Aaron . . ., manducaverunt ibi multi qui Domino placuerunt, et mortui non sunt. Quare? quia visibilem cibum spiritaliter intellexerunt, spiritaliter esurierunt, spiritaliter gustaverunt ut spiritaliter satiantur.

<sup>2</sup> Sehr klar ist auch der Gedanke ausgedrückt in den en. in ep. Joh. 5, 6: .. Ecce accepit sacramentum nativitatis homo baptizatus: Sacramentum habet et magnum sacramentum divinum, sanctum, ineffabile. Considera quale: ut novum hominem faciat dimissione omnium peccatorum. Adtendat tamen in cor si perfectum est ibi quod factum est in corpore: videat si habet caritatem, et tunc dicat: Natus sum ex Deo. Si autem non habet, characterem quidam impositum habet, sed desertor vagatur. Habcat caritatem: aliter non se dicat natum ex Deo. „Sed habeo“ inquis „Sacramentum“. Audi apostolum: Si sciam omnia sacramenta . . . caritatem autem non habeo nihil sum. Oder in derselben Schrift 2, 9: Bonum est nobis ut non diligamus mundum, ne remaneant

Erst durch die Verbindung der äußeren *forma pietatis*, des sakramentalen Zeichens mit der subjektiven *virtus pietatis*, die selbst gottgewirkt, in der *caritas* vor allem sich bezeugt, wird die objektiv vorhandene *res sacramenti* wirklich dem Menschen zu teil (die Gnade oder Heilsgabe). Ohne diese *virtus*, die *caritas* geschieht kein persönlicher Empfang der Sakramentsgabe, nur der des *signum*.

AUGUSTINS Äußerungen zeigen, daß die innere Struktur seines Begriffs vom Wesen des Sakramentalen mit CALVINS Anschauungen übereinstimmt. Bei beiden liegt das Wesen in der eigentümlichen Beziehung im Gnadenmittel (Instrument) vom Handeln Gottes und Verhalten des Menschen. Kraft der (jeweiligen) Willenswirkung Gottes und nur für den gläubigen Menschen wird das „*signum*“ zum *sacramentum*, d. h. zum *efficax signum gratiae*, nicht kraft des Sakramentes selbst und seiner konsekrierten Elemente. Wenn auch der Ausdruck der Gedanken bei AUGUSTIN teilweise anders ist als bei CALVIN, so stimmen sie doch in dem, was sie meinen, in der Sache selbst, überein.

Bisher ist nur die sakramentale Beziehung von *res* und *signum* erörtert. Von der Bedeutung des *Signum* selbst und dem Wesen der *res sacramenti* ist damit noch nichts gesagt. Davon müssen zwei selbständige Abschnitte handeln.

### 3. Die Bedeutung des Symboles (des „*signum*“).

Zunächst erscheint es uns für CALVINS und AUGUSTINS Sakramentsbegriff charakteristisch, daß wir das Wesen des Sakramentalen erörtern konnten, ohne den Sinn der irdischen Elemente ins Auge zu fassen. Dadurch wird deutlich, daß deren Sinn auf einem ganz anderen Gebiet liegt. Hier macht sich am klarsten der Symbolismus ihres Sakramentsbegriffs geltend. Zwischen den Elementen und der Heilsgabe des Sakraments wird gar keine sakramentale Beziehung hergestellt; bei AUGUSTIN fehlt die Reflexion auf die Elemente ja völlig, und bei CALVIN wird besonders in der Polemik gegen Katho-

---

in nobis sacramenta ad damnationem, non firmamenta ad salutem. Firmamentum salutis erit, habere radicem caritatis, habere virtutem pietatis non formam solam. Bona forma, sancta forma: sed quid valet forma si non teneat radicem? ... Habe formam, sed in radice!

liken und Lutheraner jede direkte Beziehung ausdrücklich in Abrede gestellt<sup>1</sup>.

Dennoch gehört für beide das *externum signum* wesensnotwendig zum Sakrament: aber seine Bedeutung liegt tatsächlich allein im Symbolischen: insofern ist das Sakrament bei ihnen *verbum visibile*, sichtbares anschauliches Wort. Das ist jedoch keine neue Bedeutung des Sakraments, sondern bezeichnet in der Struktur des Sakramentsbegriffs die eigenartige Bedeutung des Sakraments im Hinblick auf seine sinnlichen Zeichen. Denn im Sakrament handelt es sich ja wesentlich um den Glauben des Menschen, und für ihn sind die Sakramente Veranschaulichung seines unanschaulichen Objektes, *signa rerum divinarum, spiritualium*, aber wirkliche, wahre *symbola*.

a) Gleich in der Definition des Sakraments kommt bei CALVIN diese „figurative Bedeutung“ des *signum* zum Ausdruck. (Inst. 1536 cp. IV anfangs): *Sacramentum . . testimonium gratiae Dei, externo symbolo nobis declaratum*. Nicht die *promissio Dei* soll gefestigt werden, sondern wir in ihr: *neque tamen tam ut ipsam firmat quam nos in ipsa* — und das geschieht durch das sinnliche Zeichen: *elementis etiam istis carnalibus nos ad se deducit (Deus), atque in ipsa carne contemplari facit ea quae sunt spiritus*. Aber: *non quia tales inditae sunt dotes naturis rerum, quae in sacramento nobis proponuntur, sed quia in hanc significationem a Deo signatae sunt*.

Der Sinn des *signum* besteht darin, „*significatio*“ zu sein, und das ist notwendig, denn nur so ist es dem Sakrament möglich, *obsignatio fidei, testimonium gratiae, testificatio* oder *repraesentatio* zu werden. Darum ist das Sakrament gleich einem „*Sigillum*“ amtlicher Urkunden, welche auch „*obsignant et confirmant quod scriptum est, dum scriptis adiunguntur*“, oder wie ein Handschlag, eine Weihehandlung (Opfer) bei menschlichen Bundesschlüssen zu ihrer Besiegelung. *Sacramenta* sind dann also „*symbola foederum Dei*“. Immer neue Bilder findet CALVIN, um diesen Gedanken der *obsignatio fidei* durch das äußere Symbol auszudrücken<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Vis et efficacia sacramenti non in externo elemento inclusa est sed tota e spiritu Dei manat (Kat. Gen. VI 114).*

<sup>2</sup> *Sacramenta exercitia sunt quae certionem verbi Dei fidem nobis*

Es ist ein *verbum visibile* (mit AUGUSTIN): quod Dei promissiones velut in tabula depictas repraesentet et sub aspectum graphice atque εἰκότως expressas statuatur; oder specula in quibus gratiae Dei divitias quas nobis elargitur, contemplari liceat. (l. c.)

Die irdischen Symbole haben aber wirklich nur diese hinweisende, figurative Bedeutung: repraesentatio sublimium et spiritualium rerum (Inst. 1543 16, 2) Darum: fidelis vir dum sacramenta oculis observantur, non in illo carnali spectaculo haeret, sed . . . analogiae gradibus ad sublimia mysteria quae in sacramentis latent pia consideratione assurgit (l. c. 16, 5).

Auf diese nur figurativ-symbolische Bedeutung der sigma legt er in den späteren Ausgaben der Institutio nachdrücklich den Finger, indem er dort betont, daß die obsignatio selbst nicht durch die Elemente, sondern durch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes zustande komme<sup>1</sup>.

Immerhin besteht ein gewisses Mit- und Nebeneinander dieser confirmatio fidei: confirmat ergo fidem et *verbum et sacramenta*, dum bonam patris coelestis erga nos voluntatem nobis ob oculos propomunt, cuius cognitione et tota fidei nostrae firmitudo consistit et robur augecit. Confirmat Spiritus, dum eam animis nostris confirmationem inculpendo efficacem reddit (l. c. § 10).

Die eigentliche aktive Wirksamkeit in dieser confirmatio verbleibt dem Heiligen Geist — die Sakramente sind demgegenüber *secunda organa* (Kat. Gen. VI 114).

Es gehört für CALVIN geradezu zum Wesen des Sakraments, daß die symbolische Bedeutung der Elemente nicht nur objektiv, sondern auch subjektiv sichergestellt ist. Die Elemente dürfen einerseits nichts als figura etc. sein, und andererseits gehört das geistige Verständnis ihrer Symbolik zur Verwirklichung des Sakramentsempfanges. Denn ohne dies ist

faciunt, et quia carnales sumus sub rebus carnalibus exhibentur, ut ita pro tarditatis nostrae captu nos erudiant et perinde ac pueros paedagogi manu ducant. Alles aus Inst. 1536 l. c.)

<sup>1</sup> (Inst. 1539 16, 9. 10): Dem Heiligen Geist wird „Laus confirmationis“ nicht entzogen, — quin potius id ipsum quod fidem auget atque firmat, nihil esse aliud asserimus, quam interiori sua illustratione mentes nostras comparare ad suscipiendam eam quae a sacramentis proponitur confirmationem (§ 9).



es eine völlig sinnlose Handlung, aber kein gnadenvermittelndes Sakrament. CALVIN macht beides in seiner Auseinandersetzung mit dem Katholizismus und dem Luthertum über das Abendmahl geltend. Er führt hier aus, daß durch die Transsubstantiation der Elemente die *figuratio* und *consolatio* verloren ginge, denn das Brot muß notwendig das irdische Symbol des *panis spiritualis*, der himmlischen Speise bleiben, an dem wir teilhaben sollen (Inst. 1539, 18, 7). Das geistliche Geheimnis unsrer Speisung mit dem himmlischen Christus wird dann aufgehoben, denn die *coena* ist nur dessen *visibilis et conspicua testificatio*, ebenso wie das Taufwasser Symbol der Sündenreinigung. Weiter führt er dann aus, daß zwar eine Verwandtschaft zwischen Symbol und *Veritas* bestehen müsse, aber auch nur eine Verwandtschaft im Sinne der *affinitas*, eine *analogia*, eine *similitudo*. Daher stamme ja auch das Charakteristische der sakramentalen Redeweise, das im Metonymischen liege, denn: „*tanta est similitudo et vicinitas signo sum re siganta, ut ab hoc in illud proclivis sit ista deductio*“ (l. c). Das Wesen des Sakraments erfordert einerseits um der Möglichkeit einer *repraesentatio* und *exhibitio* willen eine symbolische Verwandtschaft (Gleichnischarakter), aber andererseits um der wirklichen *exhibitio* der göttlichen Gabe die scharfe Trennung, da das Symbol doch ein *elementum corporeum et visibile (huius mundi)* und die *res signata spiritualis* und *coelestis* ist (l. c. § 10).

Denn zwischen einer *res coelestis* und einem *elementum corporeum* gibt es keine direkte Verbindung. Ihre Verschiedenheit ist nicht relativ, sondern absolut. Wir stehen vor der prinzipiellen Voraussetzung der ganzen Sakramentslehre CALVINS.

Diese *figuratio* erfordert selbstredend ein geistiges Verständnis des Sakraments zur wirksamen Vermittlung der Heilsgabe. Darum ist das *verbum* notwendig und zwar als deutendes, erklärendes (Inst. 1543, 16, 4). *Verbum enim intelligere debemus non quod sine sensu et fide insusurratum, solo strepitu vel magica incantatione consecrandi elementi vim habeat, sed quod praedicatum intelligere nos faciat quid visibile signum sibi velit*<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> So wirft er den Katholiken vor: *Satis habetis, si populus ad signum visibile sine ulla spiritualis mysterii intelligentia obstupescat* (Resp.

Alle diese Äußerungen, die sich leicht vervielfachen ließen, besagen mit hinreichender Deutlichkeit, daß der eigentliche Sinn und die spezifische Bedeutung der Signa (= elementa) die Veranschaulichung der Heilsgabe, nicht mehr, aber auch nicht weniger ist. Das ist ihre positive Beziehung zur *res sacramenti*: sie ist die figurativ-repräsentativ-symbolische, nicht aber eine exhibitiv heilskräftige. Daß sie mit CALVINS Begriff des Sakramentalen in innigstem Zusammenhang steht, braucht kaum ausdrücklich bemerkt zu werden.

b) Daher ist es nicht überraschend, daß AUGUSTINS Anschauungen über den Sinn des „Signum“ in derselben Linie liegen. Daß man AUGUSTIN wie CALVIN vielfach unter die reinen Symboliker in Sakramentsbegriff gerechnet hat, hängt gerade mit der bei beiden gleichen Tatsache zusammen, daß die Elemente des Sakraments nur eine symbolische Bedeutung haben, während doch nicht zu übersehen ist, daß ihre Sakramentsbegriffe durchaus nicht symbolisch sind, sondern einen symbolisch-realistischen Parallelismus zum Ausdruck bringen. Das Signum ist ja nicht das Sakrament schlechthin, sondern nur seine sichtbare irdische Seite.

Hören wir AUGUSTINS Äußerungen über den Sinn der Symbole! Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, liegt die Bedeutung des Sakraments ja darin, veranschaulichende Ausdrucksweise des Ewigen, Göttlichen zu sein: *signa quae ad res divinas pertinent* (ep. 139, 7). Seine Definition von signum wendet AUGUSTIN voll auf das Sakrament an.

Darum nennt er das Sakrament „verbum visibile“ (c. Faust 19, 16 und Joh. 10, 3 cf. oben!), sichtbares, anschauliches Wort, körperliches Zeichen für eine völlig unsichtbare, unkörperliche Sache: Gottes Gnade. Infolge dieses Charakters der signa als Veranschaulichung bedarf es zum Verständnis der im Sakrament figurierten *res* einer deutlichen Symbolik, einer Aehnlichkeit von Zeichen und Sache<sup>1</sup>.

ad Sadol. V 400), oder: *Nihil autem magis alienum sacramentorum natura, quam inane spectaculum populo absque mysterii enarratione exhiberi. . . Neque enim sacramentum est, ubi non conspicitur visibile symbolum quod similitudinem habeat cum spirituali quam figurat veritate* (Suppl. exhort. VI 488 f.).

<sup>1</sup> (Ep. 98, 9). *Si enim sacramenta quandam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque ipsarum rerum nomina accipiunt. . . .*

Wie ernst es AUGUSTIN mit dieser Symbolik der signa ist, zeigen besonders eindrucksvoll die drei sermones ad neophytos, durch die er ihnen das Sakrament erklärt<sup>1</sup>.

Der darstellende Sinn des Symbols — andre Reflexionen über den Gehalt des Signums finden sich gar nicht bei ihm — erfordert auch für ihn ein geistiges Verständnis, ohne welches der Sakramentsempfang sinnlos bleibt. Die Signa sind geradezu gottgeschenkte, didaktische und paränetische Hilfsmittel für den gläubigen Menschen, die göttliche Gnade zu ergreifen und ihres Inhaltes in einem frommen heiligen Leben mächtig zu werden. Darum kommt es im Sakrament nicht sowohl auf das *visibilter celebrari* als auf das *spiritualiter intelligere* an<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> (Serm. 227/29 und 272): *Debetis scire quid accepistis, quid accepturi estis... Panis ille quam videtis in altari sanctificatus per verbum Dei corpus est Christi. Calix ille immo quod habet calix sanctificatum per verbum Dei sanguis est Christi. Per ista voluit Dominus Christus commendari corpus et sanguinem suum quam pro nobis fudit in remissionem peccatorum. Si bene accepistis, vos estis quod accepistis. Apostolus enim dicit: Unus panis, unum corpus multi sumus. Sic exposuit sacramentum mensae Dominicae... Commendatur vobis in isto pane quomodo unitatem amare debeatis. Numquid enim panis ille de uno grano factus est? Nonne multa erant tritici grana! Sed antequam ad panem venirent, separata erant: per aquam conjuncta sunt et post quandam contritionem. Nisi enim molatur triticum et per aquam conspergatur, ad istam formam minime venit, quae panis vocatur. Sic et vos ante jejuni humiliatione et exorcismi sacramento quasi molebamini. Accessit Baptismus et aqua; quasi conspersi estis, ut ad formam panis veniretis. Sed nondum est panis sine igne. Quid ergo significat ignis? Hoc est Chrisma. Oleum etenim ignis nostri, Spiritus Sancti est sacramentum.... Accedit ergo Spiritus Sanctus post aquam ignis.. et efficiuntur panis quod est corpus Christi. Et ideo unitas quodam modo significatur. Tenetis sacramenta ordine suo... (serm. 227). Im Serm. 272, wo er die gleiche Symbolik entwickelt, macht er dazu noch einige begründende Bemerkungen: Quod ergo videtis panis est et calix... quod autem fides vestra postulat instruenda panis est corpus Christi.... Breviter quidem hoc dictum est quod fidei forte sufficiat: sed fides instructionem desiderat... quomodo est panis corpus eius...? Ista fratres ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritalem. Corpus ergo Christi si vis intelligere, Apostolum audi dicentem fidelibus: Vos autem estis corpus Christi etc....*

<sup>2</sup> Sacramentum aliquid vobis commendavi (sagt Jesus Joh. 6) spiri-

Die Bedeutung der sakramentalen Symbolik muß zum Bewußtsein kommen<sup>1</sup>.

Es läßt sich nicht verkennen, daß in der Tat Sinn und Bedeutung des Signum in AUGUSTINS Sakramentsbegriff mit CALVINS Theorie hierüber identisch ist. Wenn dieser oder jener Gedanke CALVINS bei AUGUSTIN noch nicht zu finden ist, so hängt das ohne Zweifel mit der ganz anderen theologischen Diskussion ihrer Zeiten zusammen. Es kann auch zugegeben werden, daß CALVINS Ausführungen klarer, präziser, sicherer und bestimmter sind, als die AUGUSTINS, dessen nur zu oft vieldeutige und schwankende Formulierungen von Unsicherheiten bei ihm Zeugnis ablegen, damit fällt aber die weitgehende, prinzipielle Uebereinstimmung nicht hin, die durch den gleichen Grundgedanken des „verbum visibile“ nebst allen damit gegebenen Folgerungen deutlich zutage tritt.

#### 4. Die res sacramenti.

Aus dem Wesen der sakramentalen Bewegung sich ergebend, gehört zum Symbol eine Wirksamkeit, zur Veranschaulichung ein Unanschauliches, denn ohne res spiritualis wäre das Sakrament kein signum rei signatae divinitus institutum, ohne Gnaden gabe kein Gnaden mittel. Was ist aber das eigentliche Wesen dieser wunderbaren Gabe, deren Symbole

taliter intellectum vivificabit vos. Etsi necesse est illud visibiliter celebrari, oportet tamen invisibiliter intelligi (ps. 98, 9). Oder: Sacramentorum utilitas in intellectu est (Exp. ad. Gal. 19).

<sup>1</sup> Qui vero aut operatur aut veneratur utile signum, divinitus institutum, cuius vim significationemque intelligit, non hoc veneratur, quod videtur et transit, sed illud potius quo talia cuncta referenda sunt (doctr. chr. 3, 9. 13). Dem Sinne nach gehört auch die zunächst auf die alttestamentlichen Sakramente bezügliche Stelle hierher: Si autem observentur illa (sacr.) et intelligantur.. prosunt aliquid si temporis congruant. Omne autem sacramentum, cum intelligitur, aut ad contemplationem veritatis refertur aut ad bonos mores. Ebenfalls die Erläuterung von Joh. 6, 49 ff. (serm. 352, 1, 2): Patres eundem spiritalem cibum manducaverunt. Die einen von ihnen non intellexerunt quod manducaverunt, itaque non intelligentes cibum non nisi corporalem acceperunt. Erant enim ibi qui quod manducabant intelligebant: erant ibi quibus plus Christus in corde quam manna in ore sapiebat. Eundem ergo potum.. sed intelligentibus, sed credentibus.. quam nos, sed spiritalem; id est qui fide capiebatur, non qui corpore hauriebatur.

gleichnishaft „in elementis terrenis“ gegeben sind? Worin besteht die *res* nach ihrem wirklichen Gehalt? Wir fragen nun nach der *actio divina* im Sakrament, genauer nach dem Sinn, dem Wesen und der Wirkung dieser *actio*. Mit dieser Frage wird das Problem des Wesens des Sakraments noch einmal in seiner ganzen Schwierigkeit gestellt, denn es handelt sich ja um die Feststellung, ob bei CALVIN und AUGUSTIN überhaupt eine spezifisch sakramentale Gnadenwirksamkeit Gottes vorliegt und nicht nur eine psychologische durch den Eindruck der Symbole hervorgerufene. Diese psychologische Wirksamkeit gehört durchaus mit zur Eigenart des Sakraments, aber wenn das die einzige und eigentliche Wirksamkeit Gottes sein soll, dann kann man nicht mit Recht von einem menschlich-göttlichen Parallelismus sprechen, wie er durch die Wesensbestimmung des Sakramentalen gefordert ist. Nur wenn es eine spezifisch sakramentale *res* gibt, ist das Sakrament nicht bloßes Symbol, sondern entspricht ihm eine *exhibitio*, eine *veritas*. Daß es eine solche Sakramentsgabe gibt, wird von beiden behauptet. Bei CALVIN nun leugnen bekanntlich seine lutherischen Gegner durchweg diese Gabe und behaupten, er kenne im Grunde doch nur eine psychologische, gebe also damit das Sakrament als *Gnadenmittel* preis. Wenn sie recht haben, ist auch ihre Folgerung im wesentlichen richtig.

#### A. Calvins Anschauungen über die *res sacramenti*.

1. Untersuchen wir daraufhin zunächst CALVINS Äußerungen über die *res sacramenti*. Um uns dabei die Möglichkeit eines richtigen Verständnisses gerade dieser Sache zu geben, müssen wir weiter ausholen und sowohl die Grund- und Zweckfrage einbeziehen, wie von dem Verhältnis des Sakraments zum Wort Gottes reden. CALVIN ist sich der schwierigen Aufgabe wohl bewußt, eine theologisch richtige Bestimmung zu geben, denn es muß ja die Reinheit und Echtheit des Sakramentsbegriffs gewahrt und dazu ein Mittelweg beschritten werden, der gegen beide gefährlichen und falschen Extreme des Magischen und Symbolischen scharf abgegrenzt ist<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> In legitimo usu (sacramentorum) duo cavenda sunt vitia: nam si



Gegenüber der ersten Gefahr weiß er sich begreiflicher-weise absolut sicher, dagegen um die zweite muß er einen schweren Kampf führen gegenüber den Vorwürfen der Lutheraner und mit der Lehre der Zwinglianer; und zwar gerade deshalb, weil sein Sakramentsbegriff in so vollkommener Schärfe und Klarheit gegen jeden Sakramentarismus, jede Sakramentsmagie des christlichen Glaubens abgeriegelt ist, wie unsre Darlegung über das Wesen des Sakramentalen schon zeigen konnte. Das Sakrament ist nicht die Gnadengabe selbst, sondern ein Gnadenmittel im strengsten Sinne des Wortes.

Unter dem Gesichtspunkt der Heilsgabe des Sakraments erfolgt diese Abgrenzung bei CALVIN durch die Behauptung substantzieller Identität der Gnadengabe von Wort und Sakrament: Das Sakrament ist nicht das Gnadenmittel, sondern eins. Durch Wort und Sakrament wirkt der eine Geist den einen Glauben — nur durch verschiedenartige Instrumente (*media*). Insofern ist CALVINS Begriff des Sakramentalen notwendige und wesentliche Begründung für seine Theorie der sakramentalen Heilsgabe. Wort und Sakrament sind als Gnadenmittel gleichgeordnet. Das Sakrament ist *verbum visibile*, und daher ist das Wort schließlich das in beiden Identische — das Wort als Offenbarungstat und Offenbarungswirklichkeit Gottes.

Dadurch ist das Sakrament in etwa dem Wort unter- oder einfacher: zugeordnet. CALVIN stellt deshalb an vielen Stellen Wort und Sakrament einfach nebeneinander<sup>1</sup>. Insbesondere gegen die Lutheraner behauptet er schroff die völlige Gleichheit von Wort und Sakrament: *Observent lectores Evangelio conjungis sacramenta, ut eandam in salutis nostrae capite utilitatem nobis afferant ... utroque similiter adminiculo salutem nostram promoveri (Exp. IX 19). Nam cum nihil absurdius sit quam sacramenta efferri*

*plus aequo extollitur eorum dignitas, facile obrepit superstitio, sin vero de vi eorum fructuque frigide vel minus splendide disseritur, mox profanus contemptus erumpit (Expös. IX 17).*

<sup>1</sup> (Inst. 1536 cp. 4): nobis a Domino misericordiam ac bonae suae voluntatis gratiam cum sacro suo verbo tum sacramentis offerre... Oder: non esse alias sacramentorum quam verbi Dei partes; quae sunt offerri nobis ac proponere Christum et in eo coelestium gratiarum thesauros (u. ä.).

supra verbum, cuius appendices sunt ac sigilla, nihil verbo congruere reperient (d. luth. Gegner) quod non sacramentis quoque demus (IX 20).

Im letzten Zitat ist schon genauer ihre Beziehung zueinander formuliert, wenn er das Sakrament, wie auch sonst öfter (Inst.), appendix verbi (promissionis) nennt. Von daher wendet er sich scharf gegen das magische Sakrament der Katholiken, welches das verbum promissionis und die ihm zugeordnete fides ausschaltet<sup>1</sup>. Salutis fiducia hängt nicht von der Teilnahme am Sakrament ab, sondern wird ebenso durch die Evangeliumspredigt dem Gläubigen zuteil, da sie auf Christus allein beruht und ohne Sakramente feststehen kann. Fundamentum fidei ist das Verbum, die Sakramente stützen und festigen dies Fundament.

Somit fest gegründet durch die wesentliche Einbeziehung von Spiritus actio, verbum und fides (und ihre gegenseitige Bedingtheit) in den Begriff des Sakramentalen, kann CALVIN mit der ebenso notwendigen Behauptung restloser substantieller Identität der gratia verbi et sacramenti entschlossen die scharfe evangelische Grenzscheide aufrichten gegen jede katholisierende Behauptung einer substantiell spezifischen gratia sacramenti außerhalb der gratia verbi. Der Substanz nach kann das Sakrament keine neue Gnade hinzufügen, denn die Gnadengabe ist ja weder im Wort noch im Sakrament irgendwie eingeschlossen, sondern kommt direkt von dem einen in und durch beide gleicherweise wirkenden Spiritus sanctus her, wie denn CALVIN auch sagen kann, daß dieser allein der Anfänger und Vollender unseres Heiles ist. In der Tat ist es das „opus proprium“ (l. c.) des Spiritus sanctus, den Heilsglauben zu schaffen. Dennoch verteidigt er mit Energie die Wirklichkeit und Wesentlichkeit der Gnadenmittel gegen jede Art von Spiritualismus, wie er ihm in den Zwinglianern und Täufern entgegentrat.

So hält er BULLINGER entgegen (in einem Brief XII 485):

---

<sup>1</sup> (Inst. 1539, 16, 14): Quid vero est sacramentum citra fidem sumptum nisi certissimum ecclesiae exitium? Nam cum nihil inde extra promissionem sit expectandum, promissio autem non minus iram incredulis minetur quam fidelibus gratiam afferat, fallitur qui plus aliquid per sacramenta sibi conferri putat, quam quod verbo Dei oblatum vera fide percipiat.

Signa enim excludis quia per fidem coelestium donorum famus participes, ego autem e converso: Si per fidem, igitur etiam per sacramenta: Fides enim ex verbo et sacramentis. Weiterhin führt er gegen BULLINGERS These: „Si deus insinuat se cordibus nostris et exhibet per spiritum et fidem, non igitur per sacramenta“ aus: Sed unde, quaeso fides? Nonne ex auditu fides? Unde Spiritus? Nonne ex praedicatione Evangelii? . . Verbi autem et sacramentorum eadem in hac parte ratio. Verbum enim fidei insculptum est sacramentis (IXX 487). Wort, Sakrament und Geist gehören zusammen<sup>1</sup>.

Keineswegs ist damit ein Abweg beschritten, so daß Gottes Herrlichkeit in die kreatürliche Welt hinabgezogen sei, sondern es ist zu sagen: Deum mediis ac instrumentis quae expedire ipse prospicit, uti, ut eius gloriae omnia obsequantur. So sind die sacramenta quasi nuntii quidam, ebenda wie das Wort, der spiritus s. aber: is est qui dei gratias secum adfert qui dat sacramentis in nobis locum, qui efficit ut fructificent (l. c.).

Dieser unser Rückverweis soll nur eindrücklich auf den inneren Zusammenhang und die diamantene Klarheit und Einheit seines Sakramentsbegriffs aufmerksam machen und zeigen, wie dessen sämtliche einzelne Momente sich gegenseitig fordern und bedingen. Genau so ließe es sich von verbum und fides aus noch einmal verdeutlichen.

Um das Bild aber noch nach dieser Seite hin zu vervollständigen, sei noch kurz auf die logische Konsequenz dieses Sakramentsbegriffs hinsichtlich der Gnadengabe hingewiesen, die von CALVIN besonders scharf im Cons. Tig. betont wird. Aus der strengen Beziehung von Geist und Glaube, Zeichen und Sache im Sakramentalen, ferner aus der ebenso betonten Zuordnung von Wort und Sakrament folgt einmal, daß die Gnadengabe nicht auf den Empfang der signa restringiert werden kann, und dann ebenfalls, daß die Sakramentsgabe auch außerhalb des Genusses besteht und konstant bleiben

<sup>1</sup> (Inst. 1536 cp. 4): Primum verbo suo nos docet et instituit Dominus, deinde sacramentis confirmat, postremo sancti sui spiritus lumine mentibus nostris illucet et aditum in corda nostra verbo et sacramentis aperit, quae alioqui aures duntaxat percellerent et oculis obversarentur, interiora minime afficerent.

kann. Wenn CALVIN auch von einem „*simul praestare Deum quod figurat*“ redet, so bemerkt er doch zur Erklärung dieses Ausdrucks: *Ego nihil minus volui quam gratiam Dei ad tempus illud restringere quo sacramenta percipimus . . . Simul non aliud significat quam similiter: tam vere nos fieri compotes rei signatar quam vere signum oculis cernimus* (Resp. ad adn. Bull. [ad 9] VII).

Das *Simul* ist deutlich das *Simul* des Parallelismus von Geist und Glaube und darum kein zeiträumliches, sondern ein sakramentales, daher gleich *similiter* in bezug auf den Empfang der sakramentalen Symbole. Damit ist selbstverständlich gegeben, daß die Sakramentsgabe außerhalb, unabhängig vom Empfang der *signa* besteht<sup>1</sup>.

Dieses „Außerhalb“ (*extra usum*) ist aber nun notwendigerweise so radikal zu verstehen, daß die Gnadengabe nicht nur nach dem Empfang der Sakramente bestehen bleibt, sondern durch die *fides* und *promissio* auch vorher besteht, ja es muß prägnant so ausgedrückt werden, daß nur der die Gnadengabe des Sakraments empfangen kann, der sie *promissione per fidem* schon hat. Ist das Sakrament doch *obsignatio fidei*, *sigillum verbi*, also in ihm *verbum* und *fides* vorausgesetzt! Dadurch aber ist der Charakter des Sakraments als Gnadenmittel ernsthaft in Frage gestellt. Diese so notwendige Abgrenzung gegenüber jeder irgendwie magischen Eigenkraft des Sakraments läßt doch eigentlich nur noch dem Symbolismus, höchstens aber einer psychologischen Vergewisserung der im Glauben vorhandenen Verheißung und Gnade Raum. Gibt es wirklich bei CALVIN einen gangbaren Weg zwischen Katholizismus und ZWINGLI, ja zwischen LUTHER und ZWINGLI?

CALVIN wehrt sich direkt dagegen, diese beiden etwa versöhnen zu wollen<sup>2</sup>. Also um eine Synthese soll es sich seiner eignen

<sup>1</sup> (Cons, Tig. art. 19 VII): *Quemadmodum autem nihilo plus sacramentorum usus infidelibus confert, quam si abstinerent, imo illis tantum exitialis est, ita extra eorum usum fidelibus constat quae illic figuratur veritas*. Dazu die Erläuterung CALVINS (in Expos. IX 30): *Hoc ita accipio: quamvis statim praetereat visibilis figura, manere tamen quam testatur gratiam neque momento cum oculari spectaculo evanescere*.

<sup>2</sup> (Sec. Def. IX 70): *Westphalo etiam sine causa dolet fallacem Lutheri et Zwingli conciliationem a nobis tentatam esse* (im Cons. Tig.), *quorum infelices conflictus sepelire propositum fuit*.

Ansicht nach in seiner Sakramentslehre nicht handeln. Wie soll aber, müssen wir fragen, das Sakrament sich als selbständiges, wirksames Gnadenmittel (*efficax*) unter den oben gemachten Voraussetzungen behaupten, wo klar die substantielle Identität der Gnadengabe von Wort und Sakrament — und die volle Realität der einen Gnade durch das Wort (*promissio*) so stark behauptet wird, daß dem Sakrament jede Gnadengabe über das Wort hinaus (qualitativ und quantitativ — wenn man so sagen könnte) versagt ist?

2. Um zur Lösung dieser entscheidenden Frage vordringen zu können, bedarf die Untersuchung eines neuen Ansatzpunktes, und zwar muß CALVINS Anschauung über Grund und Zweck des Sakraments geklärt werden, ehe wir die Frage nach der spezifischen Gnadengabe des Sakraments und ihrer Verwirklichung abschließend behandeln können.

a) Eine dogmatische Begründung der Notwendigkeit des Sakraments kann sich nach CALVIN nur vom Menschen und seiner Schwachheit, seinen Bedürfnissen aus geben lassen. Gott hat mit der Einsetzung von Sakramenten auf unsre Not und Schwäche Rücksicht genommen; Gott und die *veritas* seiner *promissio* bedarf dieser Hilfe und Unterstützung freilich nicht, da diese *per se satis solida certaque* ist, aber der Mensch braucht eine *confirmatio* durch Sakramente<sup>1</sup>.

Entschieden bekämpft er die Meinung („*rationes nimis frivolae enervesque*“!), als ob die *fides* eine konstante und absolute Größe sei und nicht vielmehr klein und groß, schwankend und gewiß, voll Unglaube und Vertrauen (Inst. I 103/4). Die jenes meinen, sollten mit den Aposteln bitten . . . *ut Dominus sibi augetur fidem, quam talem fidei perfectionem stolidè obtendere, quam nemo unquam ex filiis hominum assequutus est, nemo assequetur in hac vita . . .* In der Schrift (z. B. Act. 8) bedeutet „*ex toto corde credere*“

<sup>1</sup> (Inst. 1536 I 102 cp 4): . . . *mentis nostrae ignorantiae ac canis infirmitati opus esse Deus providet . . . Verum sic exigua est et imbecilla nostra fides, ut nisi undique fulciatur, ac modis omnibus sustentetur, statim concubiat, fluctuet, vacillet. Aque ita quidem hic se captui nostro attemperat misericors Dominus, ut quando animales sumus, qui humi semper adrepentes et in carne haerentes nihil spirituale cogitamus ac ne concipimus quidem, elementis etiam istis carnalibus nos ad se deducit atque in ipsa carne contemplari facit ea quae sunt spiritus.*



nicht „perfecte Christo haerere“, sondern: ex animo duntaxat et sincera mente illum amplecti; non eo saturum esse, sed ardente affectu esurire, sitire et post eum suspirare (l. c.).

Mit diesem Grund ist der Zweck des Sakraments ohne weiteres klar (Inst. I 103): Sacramenta igitur exercitia sunt quae certio rem verbi Dei fidem nobis faciunt, et quia carnales sumus, sub rebus carnalibus exhibentur, ut ita pro tarditatis nostrae captu nos erudiant et perinde ac pueros paedagogi manu ducant . . . constituimus ergo sacramenta in hoc a Deo posita esse ut fidei nostrae serviant, nempe ut alant ipsam, execeant, augeant.

Grund und Zweck der Einsetzung der Sakramente entsprechen einander; Grund ist der offenbare unüberwindliche Kleinglauben des fleischlichen Menschen. „Reliquiae diffidentiae“ haften jedem Glauben an (Kat. Gen.). Der Mensch ist als sinnliches Wesen nicht fähig, an der promissio spiritualis Dei festzuhalten, sie zu glauben und zu begreifen nach ihrem Sinn und Inhalt. Dieser menschliche Glaube klammert sich vergeblich an das Wort Gottes, wenn nicht da noch besondere Stützen, Lehrer, Wegweiser hinzukommen, die ihm das Festhalten ermöglichen. Da liegt der Zweck der Einsetzung der Sakramente: Sie sollen in ihrer symbolischen Veranschaulichung und Versinnlichung des Geistig-Göttlichen den gläubigen aber nichtsdestoweniger sinnlich-fleischlichen Menschen „scalae“ sein<sup>1</sup> — auf ihnen emporzusteigen zum gläubigen Verständnis der Geheimnisse Gottes. Sie sollen den Menschen nach dem barmherzigen Willen Gottes gleichsam an die Hand nehmen und zu der im Wort verheißenen gratia führen. Aber wir müssen uns hüten, dies bei CALVIN irgendwie psychologisch mißzuverstehen. Denn er sagt ausdrücklich, daß hier nicht von einem psychologischen Wirken der sinnlichen Elemente die Rede sein könne, sondern vielmehr von einem besonderen Wirken des Heiligen Geistes bei diesem verbum visibile<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Sacramenta esse scalarum instar fidelibus per quas sursum coelos conscendant (Ult. Adm. IX 214).

<sup>2</sup> (Inst. I 102): Non quia tales inditae sunt dotes naturis rerum quae in sacramentis nobis proponuntur, sed quia in hanc significationem e Deo signatae sunt. Tantane vis subest visibili signo ut conscientia in salutis fiducia stabiliat? fragt der Kat. Gen;

Ihre Veranschaulichung ist nicht ihre Kraft — das wäre Psychologismus — sondern nur ihre äußere Eigenart entsprechend der sinnlichen Eigenart des Menschen, nur ihr Unterschied vom *verbum audibile*. Ihre Kraft (*vis, efficacia*) ist die objektive Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf den Glauben des Menschen kraft und auf Grund der Einsetzung Gottes, streng parallel derselben Geistwirksamkeit bei und mit dem *verbum*, wodurch auch dies ja erst Gnadenmittel wird. Die sinnliche Struktur des Menschen bedarf neben dem geistigsten und darum am schwersten faßbaren Gnadenmittel durch die *vox* für die *aures* nach Gottes Vorsehung (*providet*) noch sichtbarer — fühlbarer — schmeckbarer Gnadenmittel durch sinnliche Elemente, die seinem leiblichen Wesen am nächsten stehen und leichter ergriffen werden können. Denn er bleibt *caro*, solange er *homo viator* ist, auch wenn er glaubt. Diese Bedingtheit der *signa visibilia* durch die Menschennatur spricht er deutlich im *Kat. Gen.* (VI 114) aus: Mit der Einsetzung der Sakramente hat Gott dies getan: *infirmiati nostrae consulit. Verum ut hac terreni corporis mole circumdati sumus, figuris indigemus vel speculis quae nobis spiritualium coelestiumque rerum aspectum terreno quodam modo exhibeant. Neque enim aliter eo perveniremus. Simul etiam nostra interest, exerceri sensus omnes nostros in Dei promissionibus quo melius nobis confirmentur.*

b) Von hier aus wird das oben entwickelte Verhältnis von Wort und Sakrament voll verständlich: Die Verheißung Gottes wendet sich an den Glauben als geistig-persönlichen Akt, darum ist das Wort vorschlagend in seiner Bedeutung als Gnadenmittel, das Sakrament nur *appendix verbi*; denn keine Veranschaulichung ohne Deutung durch das Wort, erst recht kein irdisch-sinnliches Gleichnis einer unanschaulichen himmlischen Gnade ohne sprachliche Erklärung. Damit hat sich uns aber vielleicht in der Theorie CALVINS ein Weg gezeigt, der gangbar sein dürfte, da er das Sakrament als Gnadenmittel im strengen Sinne in spezifischer Eigenart bestehen läßt, ohne die obigen Grundlagen zu erschüttern, wie

und die Antwort lautet: *Id quidem a se ipso non habet, sed ex Dei voluntate propterea quod sit in hunc finem institutum* VI, 112).

sie in der Behauptung substantieller Identität der Gnadengabe von Wort und Sakrament zum Ausdruck gekommen sind. Es wird jedoch zur Aufhellung beitragen, wenn wir hier noch, ehe wir uns jenem Weg zuwenden, die letzte Konsequenz ziehen, die sich notwendig aus seinen Grundlagen ergibt. Ich meine die Leugnung der *necessitas absoluta*, der Heilsnotwendigkeit der Sakramente, die Abweisung der These, daß ohne Sakramentsempfang keine Vollendung des Heils für den Menschen möglich sei. Von einer solchen *necessitas* kann natürlich keine Rede sein, da die ganze Gnade (die allein heilsnotwendig ist) durch das Verbum Evangelii der fides zugänglich ist und das Sakrament keine neue Gnade vermittelt. Dennoch soll damit keineswegs die Ueberflüssigkeit des Sakramentsempfanges behauptet werden. Zwar die *necessitas salutis* fällt hin, aber eine gewisse *necessitas fidei* oder anders ausgedrückt: *necessitas instrumenti ordinarii* gibt CALVIN nicht preis<sup>1</sup>.

Ueber die Heilsnotwendigkeit der Taufe spricht er sich sehr klar in derselben Schrift aus (VII 499 cf. auch Inst. 1539. 17, 46) . . Ne circumveniantur imperiti: inter liberum et necessarium (sc. usum) medius est aliquis gradus . . . Nam et nos baptismi usum necessarium confitemur: ne cui liceat vel negligentia vel contemptu ipsam omittere. Nec fideles modo severe astringimus ad eius observationem, sed ordinarium quoque Dei instrumentum asserimus; aber: ubi deest baptismi facultas valet sola Dei promissio.

In seiner Schrift über das Interim (VII 622) steht dann auch das klare und bezeichnende „Christi mandato ob-

<sup>1</sup> Facile patiar ut quae nobis Christus dedit salutis adjumenta, eorum usus necessarius dicatur: quando scilicet datur facultas. Quamquam semper admonendi sunt fideles, non aliam esse cuiusvis sacramenti necessitatem quam instrumentalis causae cui nequaquam alliganda est Dei virtus. Vocem sane illam nemo pius est qui non ex toto pectore exhorreat res esse superfluas. Sed hic boni patres (das Trident. Conc.) non animadvertunt quicquid nobis gratiae per sacramenta confertur nihilominus fidei imputandum. Qui enim a sacramentis fidem separat perinde facit ac si animam a corpore tolleret. Ergo quemadmodum evangelii doctrinam non excludimus, cum dicimus, nos sola fide Christi gratiam adipisci, ita nec sacramenta, quorum eadem est ratio, cum evangelii sint sigilla (Act. Syn. Trid. VII. 494).

temperantes“: Das ist der letzte Sinn der „Notwendigkeit“ — der Gehorsam gegen die Einsetzung und ihre Gnadenverheißung. Daher „libera non sit signi omissio“ (App. ad Int. 1550 VII 682). Das wäre ja auch Verachtung eines göttlichen Gebotes, wenn man die von Gott eingesetzten Sakramente nach Belieben brauchen und meiden dürfte. Insofern ist es ein Akt des gläubigen Gehorsams gegen Gott, wenn man das Sakrament als ein Gnadenmittel getreulich empfängt. Denn für den Gläubigen gibt es vor Gottes Gebot nur unbedingten Gehorsam, nicht Freiheit oder gar Verachtung, und vor seiner damit verbundenen Verheißung nur Vertrauen auf ihre Wahrheit, kein Fragen nach der Möglichkeit ihrer Verwirklichung. Daher spricht er im Kat. Gen. von „arrogantia“, wenn einer die Frage aufwürfe, ob die Sakramente einer dann nicht vielleicht entbehren könnte, wenn sie doch nur „ideo a Des instituta“ wären, „ut subsidia necessitatis nostrae forent.“ Diese Anmaßung ist Auflehnung gegen Gottes Institution<sup>1</sup>.

Also nachlässige oder gar übermütige Unterlassung des Sakramentsgebrauches ist Verachtung einer Gnadengabe Christi, dadurch aber seiner selbst und Gottes, und führt notwendig zum Unglauben und Verderben, d. h. zum geistlichen Tode.

c) Damit ist uns aber vollends der Weg geebnet für ein abschließendes Wort über das Sakrament als Gnadenmittel, und wir können feststellen, daß und warum das Sakrament in der Tat kein inane speculum oder nudum signum ist. Wir haben es mit einem wirklich evangelischen, kristallklaren Gnadenmittelbegriff bei CALVIN zu tun. Die schroffe Frontstellung gegen jede Sakramentsmagie hat ihn nicht zu den psychologischen Abwegen des Symbolismus, geschweige denn zum Spiritualismus verleitet, sondern, gesichert nach beiden Seiten, weiß er eine durchaus eigne Position zu behaupten. Die Eigenart des Sakraments beruht nicht auf einer sakramentalen Gnadengabe, die zu der durch das Wort vermittelten eine inhaltlich neue Gabe hinzufügte, und deshalb nur durch das Sakrament empfangen werden könnte, sondern sie ist eine äußerliche, liegt nur in der Veranschau-

<sup>1</sup> (VI 114): Si quis illorum usu sponte abstineat, ac si opus non haberet, Christum contemnit, ipsius respuit gratiam et spiritum exstinguit.

lichung durch konkrete sinnliche Elemente und Handlungen und ist begründet und gefordert durch die sinnliche Struktur des Menschen in ihrer Vielfältigkeit (Gesicht, Gehör, Gefühl . . .) und ihrer Schwachheit (Kreatur, Fleisch). Die Eigentümlichkeit der Sakramente ist nichts anderes als ihr Gleichnischarakter (*symbolum, similitudo*); mit den Ausdrücken „*verbum visibile*“ und „*obsignatio promissionis*“ ist ihre Wortartigkeit, ihre strenge Zuordnung zum Wort charakterisiert. Die eigentliche Vermittlung der Gnade ist keine andre nach Art und Inhalt als im Wort Gottes. In beiden wirkt gleicherweise der eine Spiritus S. als glaubensschaffende Gotteskraft; natürlich ist bei CALVIN hinzuzufügen: „nur bei den *electi*“. Darum die Einschränkung: (*Cons. Tig. art. 13*) (*sacramentis*) *efficaciter ubi visum est agit Deus*, während die *incredulitas* des Menschen in ihrer Korrelation zur *reprobatio* dem Gnadenwirken des Geistes bei Wort und Sakrament keine Möglichkeit, keinen Raum gibt. Die damit gegebenen besonderen Probleme der Theologie CALVINS haben für den Begriff des Gnadenmittels keine wesentliche Bedeutung, wir brauchen daher nicht darauf einzugehen. In concreto meint CALVIN mit „*electi*“ einfach die *fideles*.

Daß das Sakrament tatsächlich dem Wort gleichgeordnetes Gnadenmittel und nicht nur ein irdisches Symbol ist, sondern daß der irdischen Handlung eine göttliche (nicht psychologische, von den Symbolen ausgehende) Geisteswirkung entspricht, findet bei CALVIN letztlich keine andre Begründung als im Glauben an die *Veracitas Dei*<sup>1</sup>.

Gott hat die Sakramente neben dem Wort seiner Kirche verordnet als Gnadenmittel, er hat ihnen die Verheißung gegeben, daß er die dort sinnlich veranschaulichte Gnadengabe wirklich dem gläubigen und gehorsamen Menschen verleihen will, wenn er sie gebraucht. Jeder Mensch empfängt durch sie nach dem Maße seines Glaubens, was dort verheißen ist<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> (*Cons. Tig. art. 8*): *Cum autem vera sint quae nobis Dominus dedit gratiae suae testimonia et sigilla, vere procul dubio praestat ipse intus suo spiritu quod oculis et aliis sensibus figurant sacramenta.*

<sup>2</sup> (*Cons. Tig. art. 10*): *quatenus ergo in promissione illic oblata proficit nostra fides, eatenus ista vis et efficacia se exserit. Oder art. 18: quisque pro fidei suae mensura accipit.*



Der *efficax usus sacramenti* wird dementsprechend einfach als *fides* bezeichnet (z. B. Kat Gen.). Sakramentsempfang ist *actus fidei*. Er realisiert die im Sakrament von Gott dargebotene *gratia* für den Empfänger durch die *interna actio spiritus Sancti* oder den *internus magister Sp. S.* Dies geschieht in strenger Parallelität zum Gnadenmittel des Wortes, wo in gleicher Weise der Glaube die im Wort enthaltene Gnade durch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes für den einzelnen Menschen verwirklicht, wie CALVIN verschiedentlich betont<sup>1</sup>.

Demnach ist auch das Wesen der Vermittlung der Gnade beim Sakrament nicht verschieden von ihrer Vermittlung durch das Wort. In dieser Hinsicht ist die Struktur beider völlig gleich. Der Heilige Geist in seiner Korrelation zur *fides* ist es, der allein durch beide gleichmäßig die Gnadengabe für den Menschen realisiert. Die Lehre vom Wort Gottes als Gnadenmittel ist bei CALVIN der Sakramentslehre streng analog. Wir finden dort genau dieselbe Beziehung von *res* und *verbum* (*signum*), Geist und Glaube. Hierin liegt der große Unterschied zu LUTHERS Lehre vom Wort Gottes begründet, der in der Sakramentslehre nur noch deutlicher zutage tritt als sonst.

3. Wenn wir schließlich nach dem Wesen der Gnadengabe selbst fragen, die durch das Sakrament nach CALVIN vermittelt wird, so sind seine Aussagen darüber so mannigfaltig und vielgestaltig, daß eine klare Antwort nicht ganz leicht fallen dürfte. Eigentlich müßte ja hier die ganze Gnadenlehre CALVINS entwickelt werden, da der Begriff der *Gnade* zu dem des Gnadenmittels in enger Beziehung steht. Was die *gratia Dei* ist, wird unter so vielen Kategorien erörtert, daß sich ein einheitlicher Ausdruck für ihr umfassendes Wesen kaum geben läßt. Vielleicht treffen wir im wesentlichen das Richtige, wenn wir Gnade als das heilschaffende Wirken Gottes bezeichnen, wie es in Christus offenbart, begründet und durch ihn verwirklicht ist und wird. CALVIN nennt in diesem Sinne

<sup>1</sup> Z. B. gegenüber BULLINGER (XII 484): *Dicis: non continent in se Dei gratiam sacramenta ergo non exhibent. Non valet haec consequentia. Quanquam tibi non concedo sacramentis non contineri gratiam quoad dispensationem, cum ita loquor non significo inclusam esse, sed quemadmodum dicere solemus Christum in evangelio contineri. Nam certe Christus per evangelium nobis exhibetur. Daher: ut verbum ita et sacramentum absque fide nihil prodesse* (VII 704).

die im Sakrament angebotene Gnadengabe „Christus“ schlecht-hin<sup>1</sup>.

Die Sakramente sollen uns *ad Christum manu ducere* (XII 72), heißt es darum öfter<sup>2</sup>.

Ihre *Efficacia* ist genau soviel und ist nichts anderes als ihre Hilfe zur Erkenntnis und zur Aneignung Christi und seines Reichthums<sup>3</sup>:

Auf diese Gnadengabe des Sakraments, die „*communicatio Christi*“ (XII 488) und die damit verbundene „*participatio coelestium donorum*“ — die ja in ihm verborgen sind (XII 485) — weist er besonders ausführlich in der späteren antilutherischen Polemik hin: die *vis sacramentorum* besteht darin, „*ut nos ad Christi communicationem deducant*“ (Exp. IX, 16<sup>4</sup>).

Die Gnadengabe des Sakraments ist ein lebendiger gegenwärtiger Christus. Sie ist nicht irgendein sachliches Gut historischen oder physischen Charakters, sondern Gemeinschaft, Lebenszusammenhang der Gläubigen mit ihrem erhöhten Herrn.

<sup>1</sup> (Inst. 1536 ep 4): *Non esse alias sacramentorum quam verbi Dei partes quae sunt nobis Christum et in eo coelestis gratiae thesauros exhibere.*

■ *Christum sacramentorum omnium materiam vel si mavis substantiam esse dico: quando in ipso totam habent suam soliditatem, nec quidquam extra ipsum promittunt* (Inst. 1543, 16, 16). *Quantum in Christo communicatione proficies per sacramenta, tantum ex illis capies utilitatem* (l. c. 16, 15).

<sup>3</sup> *Effectus sequitur usum: cum ea fide recipimus, Christum in illis solum eiusque gratiam quaerentes . . .* Von ihnen selbst ist nichts zu erwarten, sie sollen nur dazu dienen: quo recte ad Christum dirigamur salutem ab ipso et solidam felicitatem petitori. (Kat. Gen. VI 114). Im Cons. Tig. art. 8 wird als Gnadengabe des Sakraments, durch den Geist dem Gläubigen vermittelt, zusammengefaßt: (cf. überhaupt C. Tig. 1—6) a) *ut potiamur Christo tamquam bonorum omnium fonte*, b) *tum ut beneficio mortis eius reconciliemur Deo*, c) *spiritu renovemur in vitae sanctitatem*, d) *justitiam denique ac salutem consequamur* — simulque pro his beneficiis olim in cruce exhibitis, fide vero perceptis a nobis, et quae quotidie fide percipimus jam agamus gratiam.

<sup>4</sup> Die sacramenta adminicula et media vocantur, quibus vel inseramus in corpus Christi, vel insiti magis ac magis coalescamus, donec solide secum nos uniat in coelesti vita (IX 17, 114). Summa tamen est (Cons. Tig.): vere nobis Christum offerri per sacramenta, ut eius facti participes bonis eius omnibus potiamur, ut denique ipse vivat in nobis et nos in ipso (Sec. Def. IX 68). Oder er drückt es umgekehrt aus: *Atqui se exhibet Christus verbo et sacramentis* (Sec. Def. IX 83).

Daher spricht CALVIN gern mit PAULUS von der Einfügung in das corpus Christi und dem Leben in ihm, dem mystischen Leib des Herrn, dessen Haupt und Kraft und Geist der ewige Sohn des Vaters selbst ist. Wie sich nun die Fülle der mit diesem gegebenen himmlischen Gaben im besonderen durch die beiden Sakramente Christi bei deren Empfängern verwirklicht, bleibt der Untersuchung über Taufe und Abendmahl vorbehalten. Denn mit Christus ist ein „Thesaurus“ von Gütern gegeben, die alle ihre besondere Bedeutung haben: Vergebung, Rechtfertigung, Erlösung, Heiligung usw. Immerhin scheint es mir nicht überflüssig zu sein, auf gewisse Besonderheiten und Lieblingsgedanken CALVINS hinsichtlich der durch das Sakrament vermittelten Gaben hinzuweisen. Denn damit läßt sich eine letzte Eigenart des CALVINISCHEN Sakramentsbegriffs aufzeigen. Sie kommt in dem schon eben erwähnten Gedanken der Inkorporation in das corpus Christi zum Ausdruck. Die Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christus verwirklicht sich nämlich im corpus Christi. Dies corpus Christi aber ist die ecclesia, die Gemeinde Christi, communio sanctorum. Demnach ist es der Gemeindegedanke, zu dem die Sakramente eine direkte und wesentliche Beziehung haben. So charakterisiert CALVIN die Gnadengabe Christi, wie sie durch die Sakramente besonders bedeutungsvoll vermittelt wird, als Einfügung in das corpus Christi oder als das „coalescere“ (daneben noch viele andre Wendungen). Er nennt sie Hineinwachsen in den Leib Christi und dadurch von den darin waltenden Geisteskräften Genährt werden — oder er bedient sich des Bildes der Aufnahme in Gottes Familie und der Pflege, Bewahrung und Ernährung in ihr durch die Sakramente (Kat. Gen. VI 117).

Dies corpus Christi in seiner Identität mit der ecclesia invisibilis hat nun auch eine sichtbare Seite: Die congregatio fidelium auf Erden innerhalb der Menschheit. So gewiß das corpus Christi eine übergeschichtliche, mystische, alle Weltzeiten umspannende, unsichtbare Größe ist, so sicher war und ist sie nie ohne geschichtliche sichtbare Verwirklichung, da sie ja nur aus der Geschichte stammt. Denn ihre Glieder sind irdische Menschen, von Gott ausgesondert durch die „electio“ oder das „foedus gratiae“.

Diese geheim ausgesonderte congregatio fidelium ist äußer-

lich kenntlich gemacht durch die spezifischen Gemeinschafts- oder Gemeindezeichen: die Sakramente. So gewinnt CALVIN den Platz für den ZWINGLISCHEN Sakramentsbegriff des „Pflichtzeichens“, des Gemeindeinsigniums, des Bekenntnisses zur Kirchengemeinschaft. Das pflegt er dann die zweite Bedeutung des Sakraments zu nennen, oder seinen zweiten Zweck: *ut confessionem nostram apud homines testentur* (Inst. 1536, I 106)<sup>1</sup>.

Von dieser zweiten Seite des Sakraments als Bekenntnis- und Pflichtzeichen spricht er des weiteren nur in einem kurzen Abschnitt bei den Kapiteln über Taufe und Abendmahl<sup>2</sup>.

Dieser Anschauung zufolge versteht es sich bei ihm von selbst, daß die Sakramente von Christus seiner irdischen Gemeinde als solcher gegeben sind, daß sie infolgedessen nicht beliebig von jedem privatim verwaltet werden dürfen, sondern allein von den ordentlichen *ministri ecclesiae*, denen auch das Predigtamt aus gleichem Grunde ausschließlich obliegt. So polemisiert er nicht nur heftig gegen die Nottaufe — zumal wenn sie von der Hebamme vollzogen wird — (Inst. 1559, IV 15. 20—22), sondern auch gegen die Privatkommunion,

<sup>1</sup> Oder: *externum symbolum, quo . . . et nos vicissim pietatem erga eum nostram apud homines testamur* (Inst. 1543 16, 1). Sie sind *professionis notae* quibus palam in Dei nomen juramus, fidem illi vicissim nostram obstringentes (l. c. 16, 19). Dominus ordinaria esse voluit in sua ecclesia, ad alendos in unam fidem uniusque fidei confessionem suos (l. c.).

<sup>2</sup> Von der Taufe sagt er (Inst. I 114): *nota est*

a) *qua palam profiteamur nos populo Dei accenseri velle,*

b) *qua testamur nos in unius Dei cultum, in unam religionem cum Christianis omnibus consentire,*

c) *qua denique fidem nostram publice affirmamus* — und zwar zum öffentlichen Lob Gottes, daß wir ganz im Gehorsam gegen Gott uns befinden.

Beim Abendmahl scheidet er diese äußere Bedeutung nach einem zweifachen usus (Inst. 1536 I 125, 26; 1539—1559):

a) *Hic secundus sacramenti usus, qui ad externum confessionem attinet: — mortem Domini annuntiare: id autem est publice atque uno simul omnes ore palam fateri, totam vitae ac salutis fiduciam in morte Domini positam nobis esse: ut nostra illum confessione glorificemus et alios nostro exemplo ad dandam illi gloriam exhortemur.*

b) *Tertio et exhortationis vice nobis Dominus esse voluit: qua nulla vehementius ad caritatem, pacem, consensum animare nos inflammareque possit.*

z. B. der Kranken (Sec. Def. IX 102), weil der Gemeindecharakter der Sakramente unter keinen Umständen irgendwie angetastet werden darf.

### B. Augustins Anschauungen über die res sacramenti.

Genau wie bei CALVIN wird uns auch bei AUGUSTIN durch die Frage nach der Gnadengabe des Sakraments das ganze Problem des Sakraments als „Gnadenmittel“ noch einmal gestellt. Aber ein gewisser Unterschied unsrer Untersuchung bei AUGUSTIN liegt darin begründet, daß bei CALVIN der Charakter des Sakraments als Gnadenmittel insofern in Frage stand, als durch seine schroffe Abgrenzung gegen die katholische Sakramentsmagie das Sakrament zum leeren Symbol ohne göttliche Geisteswirkung geworden zu sein schien. AUGUSTIN stellt uns eher vor die umgekehrte Frage, ob sein Sakramentsbegriff nicht eine gewisse Sakramentsmagie in sich schließt. Denn das kann bei ihm nicht in Zweifel gezogen werden, daß das Sakrament wirklich eine Gnadengabe mit sich bringt. Wie man ernsthaft von einer bloß symbolischen Sakramentslehre AUGUSTINS hat reden können, bleibt angesichts der deutlichen Aussagen der Quellen unbegreiflich. Daß freilich die Elemente einen nur symbolischen, nicht gnadenmittelnden Charakter tragen, das haben wir oben gesehen, aber daß neben diesen Symbolen das Sakrament noch etwas ganz anderes, Reales in sich birgt, ist damit nicht geleugnet. Es entspricht vielmehr dem Wesen des Sakramentalen bei AUGUSTIN durchaus, daß zum signum eine res notwendig gehört. Mir scheint, der Quellenbefund bietet sogar Anlaß, zu fragen, ob es AUGUSTIN gelungen ist, die strenge Linie des Gnadenmittels scharf genug gegen Sakramentsmagie abzugrenzen. Was bei CALVIN gar nicht zweifelhaft sein konnte: die substantielle Identität der Gnade, die durch Wortwirkung und Sakramentsempfang vermittelt wird, muß hier durch eingehende Forschung der den Aeüßerungen zugrunde liegenden Anschauung erst festgestellt werden. Der Donatistenstreit mit seiner gleichzeitigen Anerkennung der Gültigkeit der Häretikertaufe und Aberkennung ihrer Gnadenwirkung hat ihn in seinen polemischen Schriften im Ausdruck seiner Gedanken stark



beeinflußt, so daß man seine tatsächliche Anschauung vom Wesen des Sakraments und der ihm entsprechenden Gnadenwirkung nur schwer zu erkennen vermag. Ein sinnvolles, einheitliches Bild von seinen Gedanken läßt sich unter Umständen nur durch strenge Beziehung zu seinen Prinzipien (Begriff des Sakramentalen) gewinnen. Den Ausgangspunkt unsrer Untersuchung wählen wir am besten bei der Frage nach dem Verhältnis des Sakraments zum Gnadenmittel des Wortes, da sich so am sichersten die Frage der substantiellen Identität der Gnadengabe von Wort und Sakrament aufrollen läßt, wodurch das Problem der spezifischen Gnadengabe des Sakraments lösbar wird.

1. Wenn auch durch den theologischen Tageskampf AUGUSTINS seine Wortlehre ganz stark gegenüber der Sakramentslehre zurückgedrängt ist, so hat er dennoch eine wirkliche Lehre vom Wort gehabt. SEEBERG nennt ihn sogar den Schöpfer der Lehre vom Gnadenmittel des Wortes (D. G. II<sup>2</sup> f. 34, 7) sofern bei ihm das *Verbum vocatio*, glaubensschaffende Evangeliumspredigt, ein Erweis der göttlichen Gnade gegen den Menschen ist<sup>1</sup>.

Entscheidend wichtig für die Uebereinstimmung AUGUSTINS mit CALVIN scheint mir die Tatsache zu sein, daß AUGUSTIN Wort und Sakrament einander streng zuordnet, wie aus einer Anzahl Stellen deutlich hervorgeht. Zunächst ordnet er das Wort mit unter die *signa* ein. Es ist genau wie das Sakrament ein körperliches, äußeres Zeichen für eine Sache<sup>2</sup>.

Wort und Sakrament haben den signifikativen Charakter zunächst gemeinsam, beide sind nicht die Sache selbst, sondern wollen auf verschiedene Weise darauf hinweisen (*beuten die Sache*)<sup>3</sup>.

Daher ist umgekehrt das Sakrament ein *verbum visibile*, wie gezeigt. Aus beiden wird die Gemeinde Christi gebaut<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Sine vocatione non potest quisquam credere, nemo itaque credit non vocatus, sed non omnis credit vocatus* (q. ad. Simpl. 1, 2, 10).

<sup>2</sup> *Verba sonantia signa sunt rerum* (civ Dei 10, 13). *Nihil aliud sunt verba quam signa* (Joh. 45, 9) (cf. doct. chr. II 1—4 ausführlich).

<sup>3</sup> *Significando verba sunt: tolle significationem verbo strepitus inanis est. Significata ergo sunt omnia* (Joh. 45, 9).

<sup>4</sup> *Generat Deus de ecclesia filios . . . spiritaliter ergo nascimur et in spiritu nascimur verbo et sacramentis . . . Adest spiritus ut nascamur, spiritus invisibiliter adest, unde nasceris quia et tu invisibi-*

Durch das Verbum vollzieht sich eine Geisteswirkung Gottes auf den Menschen, und zwar so, daß das verbum das äußere signum bleibt, zu dem der Spiritus innerlich erleuchtend, glaubenschafter hinzutritt. Alle Heilswirkung wird streng dem Geist Gottes allein zugeschrieben, ohne ihn ist alle Wortverkündigung vergeblich<sup>1</sup>:

Spiritus Sanctus operatur intrinsecus, ut valeat aliquid medicina quae adhibetur extrinsecus. Alioquin etiam si Deus ipse utens creatura sibi subdita in aliqua specie humana sensus alloquatur humanos, sive istos corporis, sive illos quos istis simillimos habemus in somnis, nec interiore gratia mentem reget atque agat, nihil prodest homini omnis praedicatio veritatis (civ. Dei 15, 6). Denn: Valde remota est a sensibus carnis haec schola, in qua Deus auditur et docet. Multos venire videmus ad Filium, quia multos credere videmus in Christum: sed ubi et quomodo a patre audierint hoc et didicerint, non videmus. Nimium gratia ista secreta est . . . Haec itaque gratia, quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, a nullo duro corde respuitur (de praed. 8, 13). Qui credunt praedicatore forinsecus insonante, intus a Patre audiunt atque discunt, qui autem non credunt, foris audiunt, intus non audiunt atque discunt; hoc est: illis datur ut credant, illis non datur (d. praed. 8, 15).

Demnach ist also das äußere Wort nicht als solches Träger des Geistes. Im Gegenteil, streng vom äußern Wort geschieden wirkt Gottes besonderer Gnadenwillen den Glauben und das Heil der Menschen. AUGUSTIN unterscheidet daher auch vox-verbum quod foris sonat und verbum internum: Nam et in ipso verbo aliud est sonus transiens, aliud virtus manens. Hoc est verbum fidei . . . (Joh. 80, 3)<sup>2</sup>.

liter nasceris . . . Quomodo audimus vocem spiritus? Sonat Psalmus: vox est Spiritus, sonat Evangelium: vox est Spiritus, sonat sermo divinus: vox est Spiritus (Joh. 12, 5).

<sup>1</sup> (De praedest. 6, 11. 7, 12): Multi audiunt verbum veritatis, sed alii credunt, alii contradicunt . . . in vanum laborat praedicando aedificans fidem, nisi eam Deus miserandus intus aedificat.

<sup>2</sup> Vox in prophetis, in apostolis, in psalmis, in evangelio: veniat illud: in principio erat verbum (serm 288, 5). Oder: Tolle Verbum quid est Vox? Vox sine Verbo aurem pulsant, cor non aedificat . . . Sonus vocis strepuit in ministerium et abiit . . . Verbum teneamus (serm 293, 3).

Die psychologische Wirkung des Wortes kommt für AUGUSTIN nicht in Frage: daß etwa das Wort durch seinen Inhalt selbst wirkungskräftig sei, — sondern es wird zur Schaffung von Glaube und Liebe für den Menschen noch ein besonderes Wirken des Geistes selbst erfordert, welches nicht unbedingt das Wort begleitet, sondern in Gottes Freiheit steht. Ja so vollkommen ist die Geschiedenheit von Geisteswirkung und Wort, daß AUGUSTIN sogar die Möglichkeit einer vom äußeren Wort unabhängigen Geisteswirkung anerkennt: aut enim *veritas incommutabilis per se ipsam ineffabiliter loquitur rationalis creaturae mentibus*, aut *per mutabilem creaturam loquitur, sive spiritualibus imaginibus nostro spiritui, sive corporalibus vocibus corporis sensui* (civ. Dei 16, 6, 1)<sup>1</sup>.

Die Uebereinstimmung dieser Lehre vom Wort als Gnadenmittel mit CALVIN ist offensichtlich, zudem fällt auch ihre (dem Begriff des Sakramentalen) gleichgeartete Struktur ins Auge. Bei beiden muß eine innere Inspiration das Wort begleiten, um es heilschaffend zu machen. Dem „Lumen internum“ AUGUSTINS (ep. 140, 37, 85) steht die „*illuminatio*“ durch den Heiligen Geist bei CALVIN gegenüber. Als *vocatio* hat das Wort seinen notwendigen Platz und seine wesentliche Bedeutung für den Menschen: es ist Gnadenmittel; aber die ganze Wirksamkeit des Wortes ruht im besonderen Handeln Gottes des Heiligen Geistes, der mit dem Wort nach seinem freien Entschluß an den Menschen tritt und zum Wort die Gnadengabe hinzufügt: „*in spiritu nascimur verbo et sacramentis*“ (Joh. 12, 5). So ist es eine beliebte Wendung AUGUSTINS, die Wirkung Gottes im Menschen direkt als „*caritas per Spiritum Sanctum diffusa in cordibus nostris*“ zu bezeichnen. Gottes heilschaffendes Tun (*gratia*), so können wir sagen, vollzieht sich nach AUGUSTIN durch direkte Geisteswirksamkeit, die nach Gottes freiem Willen die Wortverkündigung begleitet und diese wirksam macht, glaubenschaffend und zur *caritas* entzündend. Diese Gabe Gottes wird von AUGUSTIN auch als Selbstgabe Gottes bezeichnet, sofern Gott Liebe ist<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Oder (Joh. 57, 3): *Fruamur auditu, sine strepitu nobis loquente intrinsecus veritate.*

<sup>2</sup> (Trin. 15, 19. 36): *Donum Spiritus Sancti nihil est aliud quam Spiritus Sanctus . . . Ita enim datur, sicut donum Dei, ut etiam se ipsum det sicut Deus . . . Deus igitur Spiritus Sanctus qui procedit ex Deo, cum datus fuerit homini accendit enim in dilectionem Dei et proximi, et ipse dilectio est* (trin. 15, 17, 31).

Die Darlegung der Wortlehre AUGUSTINS hat als Ergebnis für den Sakramentsbegriff die Anschauung AUGUSTINS klargelegt, daß einerseits das Wort prinzipiell „Gnadenmittel“ ist, und als solches das für das Heil ganz und gar entscheidende *donum Spiritus S.*, die *caritas*, als Gnadengabe dem Menschen zu vermitteln imstande ist, aber andererseits nur deshalb und dann Gnadenmittel ist, wenn das heilschaffende Tun Gottes als Heiliger Geist damit verbunden ist (nämlich bei den *electi*!). Diese Verbindung ist nicht instrumental im direkten inhaltlichen Sinne, sondern besteht unter strenger Selbständigkeit der unmittelbaren inneren Wirkung des Geistes auf den Menschen, ist nur vorhanden kraft des auch aller christlichen Wortverkündigung selbständig und frei gegenüberstehenden Gotteswillens. Gott selbst und er allein ist es, der seine Gnade ganz und unmittelbar gibt, zwar nach seinem eignen Willen unter Zuhilfenahme eines menschlichen äußeren „Ministerium“ (q. v. III 84), aber nichtsdestoweniger völlig unabhängig von dieser irdisch-geschichtlichen Dienstleistung. Auch in sein Wort hat er sie in direktem Sinne nicht gelegt. Daß in diesem Punkt die neuplatonische Mystik AUGUSTINS deutlich zutage tritt, läßt sich nicht leugnen, aber geradezu von einer Neutralisierung des geschichtlichen Christentums und der Kirche mit Wort und Sakrament zu sprechen, wie LOOFS es tut (Leitf. § 51, 5), scheint mir dadurch nicht gefordert. Dagegen spricht zu stark und eindringlich seine Wertung dieser Signa — und besonders der sichtbaren Kirche.

Aus dieser Anschauung AUGUSTINS folgt für den Sakramentsbegriff, daß die reale, effektive Gnadenwirkung des Sakraments keine andre als die des Wortes sein kann, da es sich überhaupt nur um den direkt wirkenden, erleuchtenden Geist Gottes handelt, der die Gnade selbst ist und sie im Menschen schafft.

Es ist dies ein schlechthin wunderbares Wirken Gottes auf den Geist des Menschen neben und hinter jeder psychologischen Wirkung von Wort und Sakrament<sup>1</sup>.

Nichts Körperliches, Sinnliches, Äußeres kann ins Innere

<sup>1</sup> Hoc agit ille (Gott) et efficit, qui per ministros suos verum signis extrinsecus admonet, rebus autem ipsis per se ipsum intrinsecus docet (Joh. 1, 7) oder: extrinsecus accipite plantatorem, atque rigatorem, intrinsecus vero incrementi datorem (serm. 340, 1).

des Menscheingestes dringen, auch nichts Inneres von außen her, sondern nur Gott selbst vermag von Innen her die Seele zu berühren durch seinen Heiligen Geist. Darum ist auch bei AUGUSTIN diese göttliche Wirkung nicht notwendig an den Augenblick des Sakramentsempfanges gebunden, sondern kann durchaus vorher, hinterher, oder gleichzeitig sein, da sie als freie Tat Gottes prinzipiell unabhängig ist. Sie ist demgemäß nicht auf den Augenblick beschränkt, sondern bleibt als Geisterfüllung (*caritas*) im Gläubigen.

Nicht mit Unrecht zieht SEEBERG in diesem Punkte den Wunderbegriff AUGUSTINS zur Erklärung heran (Do. G. II § 34, 8), welcher besagt, daß neben der Naturordnung noch ein zweites innerliches Wunderwirken Gottes besteht.

Auf Grund seiner Prinzipien kann es bei AUGUSTIN also keine wirklich spezifische Sakramentsgnade geben, die nur durch den Empfang des Sakraments zu verwirklichen wäre. Dem substantiellen Gehalt der Gnadengabe nach können Wort und Sakrament nicht verschieden sein. Diese Identität ist durch seine Theorie der heilschaffenden unmittelbaren Geisteswirkung gefordert. Die Eigenart und Bedeutung des Sakraments muß deshalb in etwas anderem bestehen, wenn die Voraussetzungen AUGUSTINS sich folgerichtig ausgewirkt haben. Dies werden wir nun zu untersuchen haben.

2. Zunächst sieht sich AUGUSTIN auf Grund seiner Voraussetzungen genötigt, die Notwendigkeit des Sakramentsempfanges zur Applikation der Gnadengabe zu leugnen. Der Mensch kann unabhängig vom Sakramentsempfang mit Gottes Geist ausgerüstet werden (*caritas, cordis conversio* haben). Die Notwendigkeit des Sakraments ist eine formale, „ordentliche“, ein Gehorsamsakt gegenüber Gottes Einrichtung unter dem Joch Christi (nach Mt. 11, 28). Daher ist es nur die Verachtung des äußeren Sakraments, welche jede Geisteswirkung zerstört und die Beziehung zu Gott und zur Gemeinde Christi innerlich löst. Der *Locus classicus* für diese Anschauung AUGUSTINS ist die schon oben z. T. zitierte Stelle (*quaest. vet. test. III 84*), wo die Frage des Verhältnisses von Gottes innerer Gnadenwirkung zum Sakramentsempfang erörtert wird<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Quomodo ergo et Moses sanctificat et Dominus? Non enim Moses pro Domino, sed Moses visibilibus sacramentis per ministerium suum, Dominus autem invisibili gratia per Spiritum Sanctum, ubi est totus*



Hier ist ganz deutlich, daß durch Wortpredigt das ganze Heil real als Gnadengabe des Heiligen Geistes vermittelt werden kann. Nur ist das Sakrament keineswegs „res . . . . superflua“, weil nur „visibilis sanctificatio“. Denn die Sakramente sind ja Sakramente des Herrn, die er seiner Gemeinde verordnet hat als die dem Menschen notwendigen äußeren Baumittel der Kirche. Sie sind göttliche Institutionen, besonderer Auftrag Christi — sein „Joch“ — ja, sogar aus der Seitenwunde des Gekreuzigten geflossen, als er das allgenugsame Opfer brachte. Hier offenbart AUGUSTIN seine Anschauung von Grund und Zweck: in der Art, wie er die Notwendigkeit des Sakraments bestimmt. Ihre Notwendigkeit ist eine solche der „pietas“ des frommen, gläubigen, gehorsamen Menschen, nicht eine des Heils für Gott, sondern für den Menschen als reguläre salutis conditio. Sie sind gewissermaßen Heilsbedingungen als Frömmigkeitsübungen des gläubigen und gehorsamen Kindes Gottes (cf. den Ursinn des Wortes „pietas“) im Sinne einer Gesetzeserfüllung. ADAM nennt dies bei AUGUSTIN die „anthropozen-

fructus etiam visibilium sacramentorum. Nam sine ista sanctificatione invisibilis gratiae visibilia sacramenta quid prosunt? Merito autem quaeritur utrum etiam ista invisibilis sanctificatio sine visibilibus sacramentis, quibus visibiliter homo sanctificatur, pariter nihil prosit. Quod utique absurdum est. Tolerabilius enim quisque dixerit sine illis istam non esse quam si fuerit non prodesse; cum ista sit omnis utilitas illorum. Sed etiam hoc quod sine illis ista esse non prosit quomodo recte dicatur intuendum est. Nihil quippe profuit Simoni mago visibilis baptismus cui sanctificatio invisibilis defuit: sed quibus ista invisibilis, quoniam affuit profuit, etiam visibilia sacramenta perceperant similiter baptizati. Nec tamen Moses, qui visibiliter sacerdotes sanctificabat, ubi fuerit ipse ipsis sacrificiis vel oleo sanctificatus ostenditur: invisibiliter vero sanctificatum negare quis audeat, cuius tanta gratia praeeminebat? — Ebenso Johannes der Täufer, der Schächer am Kreuz: Beide haben die invisibilis sanctificatio ohne Sakrament empfangen. — Proinde colligitur invisibilem sanctificationem quibusquam affuisse atque profuisse sine visibilibus sacramentis, visibilem vero sanctificationem quae fieret per visibilia sacramenta, sine ista invisibili posse adesse, non posse prodesse. Nec tamen ideo sacramentum visibile contemnendum est, nam contemptore eius invisibiliter sanctificari nullo modo potest. Hinc est quod Cornelius et qui cum eo erant, cum jam invisibiliter infuso sancto Spiritu sanctificari apparent, baptizati sunt tamen: nec superflua iudicata est visibilis sanctificatio, quam invisibilis jam praecesserat.

trische“ Betrachtung des Sakraments. Das Sakrament hat für Gott keine heilskräftige Bedeutung, nur der im Sinnlichen verstrickte Mensch bedarf ihrer wegen der *caecitas carnis qua cogitata non possunt videri* (cf. 13, 23). Für diesen Krankheitszustand des fleischlichen-sündigen Menschen sind die Sakramente Verbandmittel<sup>1</sup>.

Als „Postulat der sinnlichen Menschennatur“ (ADAM S. 135) ist das Sakrament notwendig mit jeder Religionsgemeinschaft gegeben<sup>2</sup>.

So hat Jesus seiner Gemeinde auch Sakramente gegeben und zwar aus besonderer Gnade leichte, an Zahl wenige<sup>3</sup>. Um deswillen dürfen sie um so weniger verachtet werden. Unter diesem Gesichtspunkt stellt er darum die Abendmahlspraxis hinsichtlich der Häufigkeit des Genusses frei<sup>4</sup>.

Eingehend spricht er am Schluß des 4. Buches über die Taufe vom Verhältnis des Sakramentsempfanges zu Gottes Gnadenwirkung. Wir können an Hand dieser Ausführungen AUGUSTINS gut seine Anschauungen über die zur Diskussion stehenden Punkte weiter erläutern. Er zieht dort wieder das Beispiel des Cornelius und des Schächers am Kreuz heran und gibt prinzipiell zu, daß die Heilswirkung Gottes stets unmittelbar von ihm her ohne Sakramentsempfang möglich sei, nie dagegen bei dem Verächter dieser göttlichen Institutionen<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Alligamenta medicinalia sunt contritionis nostrae sacramenta interim temporalia quibus habemus consolationem* (ps. 146, 8).

<sup>2</sup> *In nullum nomen religionis seu verum, seu falsum coagulari homines possunt nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colliguntur* (cf. Faust 19, 11).

<sup>3</sup> (Ep. 54, 1): *Dominum leni jugo nos subdidisse, unde sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione praestantissimis societatem novi populi colligavit.*

<sup>4</sup> (Ep. 54, 3, 4): *Nam et ille honorando non audet quotidie sumere, et ille non audet, ullo die praetermittere. Contemptum solum non vult cibis ille.*

<sup>5</sup> *Quantum (fides od. conversio) itaque valeant etiam sine visibili sacramento baptismi . . . in illo latrone declaratum est. Sed tunc impletur invisibiliter, cum ministerium baptismi non contemptus religionis sed articulus necessitatis excludit . . . Usque adeo nemo debet in quolibet propectu interioris hominis si forte ante baptismum usque ad spiritalem intellectum pio corde profecerit, contemnere sacramentum, quod ministrorum opere corporaliter adhibetur, sed per hoc Deus hominis consecrationem spiritualiter operatur* (bapt. 4, 22, 29). *Melior enim Cornelius nondum baptizatus Simone baptizato. Iste enim*

In diesen Ausführungen AUGUSTINS, die so deutlich zeigen, daß die eine reale, heilschaffende Wirksamkeit Gottes weder an das Wort noch an das Sakrament gebunden ist, noch im Sakrament eine spezifisch reale Gnadengabe vermittelt wird, tritt der Einfluß der römischen Rechtsreligion klarer als irgend sonst zutage. Darum kann er so eigenartig Sakrament und Bekehrung in Parallele setzen und sozusagen ein Verhältnis von Form und Inhalt daraus machen. Nicht umsonst nennt er das Sakrament *forma pietatis*, die *conversio (caritas) virtus pietatis*. Wirklich heilsgültig ist nur der Inhalt, die Gnadenwirksamkeit Gottes und die ihr entsprechende Haltung des Menschen, aber äußerlich gleich notwendig ist die Form, der gesetzliche Pflichtakt der Gläubigen, der aus Pietät, aus Unterwerfung unter das Gesetz Christi, welcher die Sakramente als Joch auferlegt hat, diese äußeren Gemeinschaftsakte der Kirche erfüllt bzw. an sich erfüllen läßt. Die *necessitas sacramenti* ist die legale ordentliche Notwendigkeit, gottgegebene Satzung zu erfüllen. Damit ist das Gesetz vor das Evangelium in den Sakramenten getreten. In diesem Sinne ist es von AUGUSTIN gemeint, wenn er an derselben Stelle des 4. Buches über die Taufe z. B. sagt: *Sicut autem bono catechumeno baptismus deest ad capessendum regnum caelorum, sic malo baptizato conversio...* *Alterum sine altero parum est... utrumque perficit illius possessionis haereditatem* (4, 21, 28). Nur eben in besonderen Fällen genügt eins ohne das andere z. B. beim Schächer die *conversio*, beim Kindlein die Taufe, wo bei beiden nicht Verachtung bzw. Unglaube vorliegt, sondern „*articulus necessitatis*“. Da läßt Gott aber „Gnade vor Recht ergehen“, und erfüllt das Fehlende<sup>1</sup>.

et ante baptismum sancto Spiritu impletus est, ille et post baptismum immundo Spiritu inflatus est. Verumtamen Cornelius si etiam Spiritu Sancto jam accepto baptizari nolisset, contempti tanti sacramenti reus fieret (bapt. IV, 21, 28) ... Sicut ergo in Abraham praecessit fidei iustitia, et accessit circumcisio signaculum iustitiae fidei, ita in Cornelio praecessit sanctificatio spiritalis in dono Spiritus Sancti, et accessit sacramentum in lavacro baptismi (bapt. 4, 24, 31).

<sup>1</sup> Et sicut in illo latrone quod ex baptismi sacramento defuerat, complevit omnipotens benignitas, quia non superbia vel contemptu, sed necessitate defuerat: sic in infantibus qui baptizati moriuntur, eadem gratia omnipotentis implere credenda est, quod non ex impia voluntate

Dementsprechend wäre dann auch die eigenartige Taufgabe AUGUSTINS zu verstehen, jener „character dominicus“, nämlich im Sinne rechtlicher prinzipieller Zugehörigkeit zu Christus, zu seinem corpus, seiner Kirche. Diese bleibt naturgemäß auch bei den Häretikern bestehen, die als solche nur „desertores“ sind. Das ist das „sanctum“, das nach AUGUSTIN objektiv bleibt: die rechtliche Zugehörigkeit zu Christus. Darum wird das Sakrament der Taufe bei der Rückkehr in die Kirche (= conversio!) nicht wiederholt, sondern als das signaculum redemptoris anerkannt, das ihnen den Charakter dominicus verliehen hatte<sup>1</sup> (bept. 4, 1, 1).

Wer die von Christus eingesetzten Sakramente empfängt, gehört dadurch prinzipiell-rechtlich Christus an, aber die positiven Gaben, die real die Gnade verwirklichen, stammen nicht aus den Sakramenten, und sind nicht an ihren Empfang geknüpft, sondern allein an Gottes freie Willenswirksamkeit selbst (ähnlich auch SEEBERG).

3. Wir können uns aus AUGUSTINS Äußerungen über die Gültigkeit der „Ketzertaufe“, des von Häretikern gespendeten Sakraments ein gutes Bild seiner Anschauungen über die Heilsgabe (res) des Sakramentes machen. Seine Grundthesen hierüber sind bekannt: Die objektive Gültigkeit des Sakraments wird nicht durch den Spender und Empfänger beeinträchtigt. Gültig (rechtskräftig) vollzogen ist jedes Sakrament, das stiftungsgemäß mit den Worten Christi verwaltet (verbis Christi consecratum) wird, mag der Spender außerhalb oder in der sichtbaren Kirche, gut oder böse, gläubig oder ungläubig sein. Denn er macht ja nicht die Handlung zum

sed ex aetatis indigentia nec corde credere ad justitiam possunt, nec ore confiteri ad salutem (4, 24, 31). Augustin schließt dann so: Quibus rebus omnibus ostenditur, aliud esse sacramentum baptismi, aliud conversionem cordis, sed salutem hominis ex utroque compleri; nec si unum horum defuerit ideo putare debemus, consequens esse ut et alterum desit, quod et illud sine isto potest esse in infante, et hoc sine illo potuit esse in latrone, complente Deo sive in illo sive in isto quod ex voluntate defuisset . . . Et baptismus quidem potest inesse, ubi conversio cordis defuerit: conversio autem cordis potest quidem inesse non percepto baptismo, sed contempto non potest (4, 25, 32).

<sup>1</sup> Satis eluxit pastoribus ecclesiae . . . etiam ovem, quae foris errabat et Dominicum characterem a fallacibus deprædatoribus suis foris acceperat, venientem ad Christianae unitatis salutem, ab errore corrigi: characterem tamen in ea Dominicum agnosci potius quam improbari.

Sakrament, sondern das Wort Gottes (Joh. 80, 3). Für den Empfänger ist es Sakrament dadurch, daß er es glaubt; wenn es auch an sich ohne diesen Glauben nicht aufhört Sakrament zu sein. Was besagt aber diese objektive Bedeutung des Sakraments bei AUGUSTIN? Es hat ein Sein, aber keinen effectus, keine utilitas, keine Heilsgabe, es ist ein Rechtszeichen, aber kein Gnadenmittel, wohl eine forma pietatis, ein Insignum der Religion, gleichsam ein Abzeichen des Soldaten Christi, der seines Feldherrn Signum trägt — aber weiter nichts. Denn die Virtus, worin der totus fructus der sichtbaren Sakramente liegt, ist nicht vorhanden, nicht realisiert, da sie nur da wirksam sein kann, wo der Spiritus Christi hingelangen kann: im Corpus Christi, der Ecclesia<sup>1</sup>.

Gnadenmittel können die Sakramente nur werden in der Kirche Christi, und zwar letzten Endes nur in der unsichtbaren, mystischen, der communio sanctorum, dem wirklichen corpus Christi. AUGUSTIN verwahrt sich ausdrücklich dagegen (civ. Dx. 21, 25, 2) als ob die Kirche Christi mit der äußeren, irdischen genau identisch wäre; denn diese ist: „permixta et non sine maculis et rugis“, darum schließt er das 5. Buch über die Taufe folgendermaßen: Potest ergo fieri, ut et quidam foris baptizati per Dei praescientiam verius intus baptizati deputentur, quia illic eis aqua incipit prodesse ad salutem; neque enim aliter dici possunt salvi facti in arca nisi per aquam; et rursus quidam qui videbantur intus baptizati, per eandem praescientiam Dei foris baptizati verius deputentur: male quippe utentes baptismo per aquam moriuntur, quod nulli tunc accidit, nisi qui praeter arcam fuit. Certe manifestum est, id quod dicitur in Ecclesia intus et foris, in corde, non in corpore cogitan-

<sup>1</sup> Proinde corporalia sacramenta quae portant et celebrant etiam segregati ab unitate corporis Christi, formam possunt exhibere pietatis, virtus vero pietatis invisibilis et spiritualis ita in eis non potest esse, quemadmodum sensus non sequitur hominis membrum, quando amputatur a corpore (s. 71, 19, 32).

Fiant corpus Christi si volunt vivere de Spiritu Christi. De Spiritu Christi non vivit nisi corpus Christi. Denn jeder Leib lebt nur vom eignen Geist. Vis ergo et tu vivere de Spiritu Christi? In corpore esto Christi! .. Non potest vivere corpus Christi nisi de Spiritu Christi (Joh. 26, 13).



dum, quando quidem omnes qui corde sunt intus in arcae unitate per eandem aquam salvi fiunt, per quam omnes qui corde sunt foris, sive etiam corpore foris sint sive non sint, tamquam unitatis adversarii moriuntur — sic non alio sed eodem baptismo et boni catholici salvi fiunt, et mali catholici vel haeretici pereunt (bapt. 5, 28, 39).

Auch für die sichtbare Kirche sind demnach die Sakramente nur prinzipiell-rechtliche Gnadenmittel, Zeichen der Religion, *formae pietatis*. Allein in der wahren, der innerlichen mystischen Heilsgröße, der *communio sanctorum*, dem *corpus Christi*, wo dessen Geist lebendig als *caritas* Wirklichkeit ist, sind sie auch wirklich Gnadenmittel. Nur für die Menschen sind sie *signa salutis*, die die *salus* haben (Serm. ad Caesar. § 4). Diese innere Kirche ist aber auf Erden nur wirklich im äußeren Rahmen der *ecclesia visibilis*, *permixta*. Diese äußere Kirche ist für die wahre auf Erden *conditio sine qua non*. Das ist das stark geschichtliche Gegengewicht gegen die ahistorische neuplatonische Mystik. Sie hat bei Augustin die Geschichtlichkeit des Christentums nicht neutralisiert — bei aller Unvollkommenheit seiner theologischen Formulierung mit ihren „katholischen“ Fermenten.

AUGUSTIN sucht diese Beziehung von innerer und äußerer Kirche theologisch-ethisch zu begründen, indem er die *caritas* wesentlich als *caritas unitatis* faßt<sup>1</sup>.

Es ist überhaupt keine *caritas* denkbar, die nicht die *unitas ecclesiae* liebt, denn diese *caritas* ist das *donum Spiritus Sancti*. Dieser Geist Christi aber ist nur einer, er liebt die Einheit der Gemeinde, nicht die Spaltung. Darum kann es nur eine *Ecclesia catholica diffusa per totum orbem* geben: die von Christus geschichtlich gestiftete, apostolische. Auf sie allein richtet sich seine heilschaffende Tätigkeit, ihr ist Wort und Sakrament zur Verwaltung wie zur „Erbauung“ gegeben, sie ist erbaut *super petram*: Christus. *Sic ergo baptismus Ecclesiae potest esse extra Ecclesiam, munus autem beatæ vitæ non nisi intra Ecclesiam reperitur: quæ super petram etiam fundata est, quæ ligandi et solvendi cla-*

<sup>1</sup> Tenemus caritatem, si amplectimur unitatem (c. lit. Pet. 2, 77, 172). Non habent Dei caritatem, qui ecclesiae non diligant unitatem: ac per hoc recte intelligitur dici non accipi nisi in Catholica Spiritum Sanctum (bapt. 3, 16, 21).

ves accepit (bapt. 4, 1, 1). Darum: caritas enim Christiana nisi in unitate Ecclesiae non potest custodiri (cf. lit. Pet. 2, 77, 172).

Der Schluß daraus wird in einer antidonatistischen Predigt gezogen: Extra Ecclesiam catholicam totum potest praeter salutem . . . . potest habere sacramentum . . . Evangelium tenere, fidem habere et praedicare: sed nusquam nisi in Ecclesia catholica salutem poterit invenire. (S. ad. Caesar § 6).

Ja — und das ist für die Eigenart des Sakramentsbegriffs bei AUGUSTIN von Wichtigkeit — wenn die Häretiker die Sakramente Christi außerhalb der Kirche haben und gebrauchen, so ist das ein testimonium contra se ipsos, denn die Sakramente verkörpern symbolisch die Einheit der Gemeinde. Sie sind nicht nur einfach beliebige Insignien der Gemeinschaft, sondern predigen durch ihre Symbolik die Einheit des Leibes Christi. Das Sakrament ist ein signum pacis (s. ad Caesar § 4) ein signum unitatis (Joh. 26, 13, 15. 27, 6).

Auch bei AUGUSTIN ist demnach die Eigenart der Sakramente eine äußerliche, nicht in der Gnadengabe begründet. Eine spezifische Sakramentsgabe kennt er nicht. Veranschaulichung, Symbol des Mysterium zu sein (verbum visibile), darin liegt ihr Sinn und ihre Bedeutung. Offensichtlich ist es der Gemeindegedanke, der in ihnen Ausdruck und Bekenntnis findet, indem sie zur Gemeinschaft verpflichten. Predigt der Geistes- und Liebesgemeinschaft, der Einheit des Corpus Christi, der communio sanctorum, das ist gegenüber dem Wort ihr besonderer Zweck. Real wirksames Gnadenmittel ist das Sakrament nur dort, wo die Gnade schon ist, neben dem Wort bringt es den Geist Christi nur da, wo dieser Geist auch schon lebendig ist: in der Gemeinschaft der Heiligen. Anders ausgedrückt: Gnadenmittel ist (Wort und) Sakrament nur für die Erwählten, den numerus praedestinatorum, die ecclesia quae est in Praedestinitis (Joh. 26, 15). Denn nur bei electi kann die mit dem gestifteten und demgemäß verwalteten Sakrament prinzipiell verbundene Gnadengabe des Heiligen Geistes wirksam werden.

Durch die antidonatistische Polemik vielleicht mit veranlaßt, hat AUGUSTIN in diese Sakramentslehre zwei Momente mit höchst bedenklicher Tendenz hineingeflochten, durch welche das katholische Verständnis seiner Gedanken gefördert wurde:

die rechtliche Objektivität des Sakraments und die (partielle) Identifizierung der *una sancta* mit der *catholica ecclesia visibilis*. Daß er gerade dies so stark betonen konnte, hat seine tiefsten Wurzeln in der eigenartigen Bedingtheit seines Verständnisses der Religion durch den Rechtsbegriff. Daher die Rechtsgültigkeit der einen traditionellen apostolischen katholischen Kirche, außer welcher unter keinen Umständen Heil sein kann, da Jesus dieser die Schlüsselgewalt gegeben hat. Daher auch die Rechtsgültigkeit aller ihrer stiftungsgemäßen Einrichtungen mit den verschiedenen Folgerungen für die Objektivität des Sakraments und die Notwendigkeit seines Empfangs in der Kirche Christi. Von hier aus ist für den Kirchenbegriff nur noch ein Schritt zur katholischen gnadenbesitzenden und -spendenden Heilsanstalt, und im Sakramentsbegriff auch kein weiter Weg mehr zum magischen *ex opere operato*. Bei AUGUSTIN freilich sind diese Tendenzen gehalten durch das starke, entscheidende Gegengewicht seines Prädestinationsgedankens und seiner neuplatonisch-mystischen Theologie.

Von der Gnadengabe des Sakraments selbst braucht nach den obigen Darlegungen nicht mehr ausführlich, die Rede zu sein. Die eigentliche Gnadengabe des Sakraments ist die Wirksamkeit des Heiligen Geistes, der sich selbst als *domum* (*Caritas*) gibt, und damit eben *vita*, *salus*, *regeneratio*, *remissio peccatorum* mit sich bringt. Da natürlich der *Spiritus Sanctus* kein anderer ist als der Geist Christi, so kann AUGUSTIN die Gnadengabe auch durch den Begriff der *communio cum Christo* bezeichnen, und weil diese nur im *corpus Christi* möglich ist, so wird Inkorporierung in das *corpus Christi* und Ernährung in ihm, als dem Wirkungsbereich des Heiligen Geistes, mit dem Sakrament, dem *signum* dieses *corpus*, in Beziehung gebracht.

Der den Sakramentsbegriff beherrschende Gemeindegedanke wirkt sich so in der speziellen Fassung der Gnadengabe des Sakraments aus. Durch den Sakramentsempfang wird und bleibt man Glied der Kirche — im rechtlichen Sinne, indem man die Zeichen Christi annimmt. „Die positiven Gaben dieser Zugehörigkeit erhält aber nur der, der in den geistlichen Lebensstrom der Kirche gezogen ist. Vergebung und Erneuerung empfängt man nicht durch die Zei-

chen, sondern durch Gottes Geist, der durch die Heiligen wirksam wird“ (SEEBERG D. 9 II § 34, 6), aber dennoch von Christus ausgeht. Nur eine äußere Eigentümlichkeit, nicht eine innere Gnadengabe unterscheidet das Sakrament vom Wort Gottes. Es ist die Objektivität des Sakraments im rechtlichen Sinne, als Rechtsgültigkeit kraft der Einsetzung Gottes, die ihrerseits die Verpflichtung des Empfangs in sich schließt. „Nutzlos sind die Sakramente nicht“, sagt deshalb SEEBERG mit Recht, „denn sie sind von Christus angeordnet und gewähren die Möglichkeit einer Zugehörigkeit zu ihm, denn außerhalb dieses Gemeinwesens, das durch die Sakramente Christi gekennzeichnet ist, ist kein Heil“ (a. a. O.). Das ist aber keine positive Gnadengabe, denn gerade im Sinne AUGUSTINS schließt diese Rechtsgültigkeit keine reale Gnadengabe in sich. Sie ist nur ein äußerliches Merkmal, nicht aber die *res sacramenti*. Insofern trifft KATTENBUSCH das Richtige, wenn er von AUGUSTINS Sakramentsbegriff sagt: „Sakramente sind die reguläre *conditio sine qua non*, jedoch nicht unmittelbar als *media salutis*. Besonders im Gegensatz zu *media* ist sein Gedanke als *Signa* zu verstehen“ (PRE<sup>3</sup> 17, 355).

Die eigentliche *virtus* oder *res sacramenti* ist keine andre als die des Wortes, nämlich der Spiritus Sanctum oder Christi. Er allein ist die Gnade, er bringt sie und wirkt die Gabe; er ist die *res* und zugleich der *effectus* der *fructus* des Sakraments. Er stellt die heilbringende Beziehung des Menschen zu Gott für den einzelnen her, gibt ihm Anteil an der in Christus geschehenen Erlösungstat Gottes, persönliche Teilnahme an der *vita aeterna*, *salus*, *haereditas coeli* usw., indem dieser Geist nach seinem eignen freien — in Gott des Vaters Beschluß begründeten (*Praedest.*) — Willen, freilich nicht ohne irdisches *ministerium*, aber ohne kreatürliche Vermittlung durch Elemente direkt den Menschen durch seine Selbsthingabe erleuchtet, ihn von der Wahrheit überzeugt und ihn zur *caritas* entzündet. Wie AUGUSTIN dies den einzelnen Sakramenten zuschreibt, davon wird noch die Rede sein müssen.

Ein Vergleich dieser Anschauungen AUGUSTINS mit denen CALVINS kann die innere Strukturgleichheit bei allen Abweichungen im einzelnen nicht übersehen. Die Verschieden-

heiten sind für den eigentlichen Sakramentsbegriff peripherisch und machen die positiven Beziehungen CALVINS zu AUGUSTIN nicht unmöglich. CALVIN ist es freilich wohl nicht ohne LUTHERS Einflüsse gelungen, bei aller Anlehnung und innerer Beziehung zu AUGUSTIN im Sakramentsbegriff über dessen katholisierende Tendenzen von vornherein hinauszukommen durch Ueberwindung des Rechtsbegriffes im Verhältnis des Menschen zu Gott, weiter durch schärfste Abgrenzung gegen jede Art magischer Verobjektivierung des Sakraments, insbesondere durch den evangelischen Kirchenbegriff. CALVIN vermeidet AUGUSTINS falsche partielle Identifizierung der *una sancta invisibilis* mit der *ecclesia catholica visibilis* und bewahrt der *ecclesia invisibilis* ihren wahren Charakter als Glaubensgröße. Dazu tritt noch das neue evangelische Verständnis der *gratia*, *fides*, *promissio*, welches natürlich seine umstürzenden Wirkungen auch in der Sakramentslehre geltend macht. Dies alles muß und kann durchweg voll anerkannt werden. CALVIN ist nicht AUGUSTIN, aber andererseits ist AUGUSTIN auch nicht „katholisch“ im Sinne der Scholastik. Auf jeden Fall ist seine Sakramentslehre keineswegs die katholische; das muß auch ADAM zugeben. Wie hätte sich denn ein Mann wie CALVIN gegen die katholische Sakramentslehre auf AUGUSTIN berufen können? Daß er sich mit Recht auf AUGUSTIN beruft, wo er es im Sakramentsbegriff tut, geht aus der obigen Gegenüberstellung deutlich genug hervor. Im Kernpunkt des Sakramentsbegriffs besteht völlige Uebereinstimmung. Das Sakrament als *Gnadenmittel* wird von beiden gleich verstanden. Es ist Gnadenmittel nicht durch sich selbst, sondern nur durch die mit ihm verbundene Geisteswirksamkeit. Diese *res sacramenti* hat bei beiden denselben Gehalt, dieselbe Bedeutung und dasselbe Verhältnis zum irdischen Sakrament. Nicht nur bei CALVIN, sondern auch bei AUGUSTIN steht das Sakrament neben dem Wort, das in derselben Weise Gnadenmittel ist: Beide sind an sich nur *signa*, Mittel der einen Gnade erst durch den *Spiritus sanctus* — die wahre *res sacramenti*! — der allein heilschaffend ist. Beide behaupten diese reale göttliche Wirksamkeit des Sakraments und nicht nur eine psychologische, die von den Elementen ausgeht. Andererseits aber ist die göttliche Wirksamkeit nicht durch die Elemente vermittelt, sondern direkte Er-



leuchtung des Heiligen Geistes, welche bei beiden auf die electi beschränkt ist. Auch ist die Gnadenwirksamkeit nicht zeitlich und räumlich an den Sakramentsempfang gebunden, fällt weder mit dem Augenblick des Empfangs notwendigerweise zusammen, noch ist sie auf ihn beschränkt. Die Eigenart des Sakraments als Gnadenmittel ist bei ihnen keine substantielle, inhaltliche, sondern eine äußere gegenüber dem Wort Gottes. Es gibt keine reale spezifische Sakramentsgnade — auch nicht bei AUGUSTIN — wie ihre Ausführungen über die Notwendigkeit des Sakraments beweisen. Der Unterschied liegt nur in der andern Fassung der Objektivität des Sakraments, die bei CALVIN die der promissio, der Heilszusage Gottes, unabhängig auch von der sichtbaren Kirche ist, während der Gedanke der Rechtsgültigkeit AUGUSTIN in ganz andre Bahnen leitet, wodurch einmal die Objektivität des Sakraments zur rechtlich-institutionellen wird, und so die echte Objektivität der Göttlichen promissio bedenklich gefährdet ist, und andererseits die Gnadenwirksamkeit des Sakraments äußerlich an die sichtbare Kirche als die rechtmäßige Institution Gottes auf Erden geknüpft wird. In dem Gedanken des Gehorsams gegen die göttliche Einsetzung des Sakraments finden sich beide dann wieder zusammen: Verachtung dieser Gabe Gottes an den Menschen durch Nichtgebrauch ist Gotteslästerung, ungläubiges und ungehorsames Zurückstoßen der Gnade Gottes. Gottes Einsetzung der Sakramente ist der einzige vollgenugsame Grund für die Notwendigkeit des Sakramentsempfangs. Alle andren Bemerkungen über Grund und Zweck des Sakraments sind demgegenüber sekundär. Gottes Satzung ist ein Geschenk an den Menschen. Gottes Gabe ist für den Gläubigen Gebot, das Gehorsam fordert. Das ist die tiefste und echtteste Begründung für die Wirklichkeit des Sakraments als Gnadenmittel und die Notwendigkeit treuen Gebrauchs. Sie besteht nicht in einer besonderen Gnadengabe, sondern im Gehorsam gegen das in der Einsetzung zum Ausdruck kommende Gebot. Daher ist nach AUGUSTIN und CALVIN das Sakrament nur da wirklich Gnadenmittel, wo Glaube und Gehorsam, wo Geist und Liebe lebendig sind: Nur wer dadurch — kraft der Erwählung Gottes zum Heil — zum corpus Christi gehört, bekommt in den Sakramenten Anteil an Christus, Gemeinschaft mit ihm und den durch ihn erworbenen Gaben,

nur wer vom Geiste Gottes erleuchtet ist, mit dem kann hier der Geist auch wirksam handeln.

Schließlich ist noch festzustellen, daß bei beiden die Beziehung von Sakrament und Kirche analog gedacht wird. Gemeindezeichen ist das Sakrament als äußeres Signum, es ist Symbol der Gemeinschaft der Heiligen Christi — und darum verstehen sie beide die Sakramentgabe als Einfügung in die Kirche Christi und Erhaltung in ihr. Es ist wesentlich Gemeindefeier, Gemeindeangelegenheit, gibt sowohl den äußeren Anschluß an die Kirche Christi, wie die innere immer neu und beständig wachsende Einbeziehung in die Geistesgemeinschaft des corpus Christi und dadurch Lebenszusammenhang mit Christus, dem Haupt der Gemeinde. Zwar muß dieser Lebenszusammenhang mit Christus individuell-persönlich sein, aber er ist nie ohne die Gemeinschaft der Gläubigen, die sichtbare Seite der *communio sanctorum*, ja konkrete Wirklichkeit nur in der unsichtbar-sichtbaren Gemeinde, die auch bei CALVIN eine irdische Bedingung der Verwirklichung der *communio cum Christo* ist. Nicht ohne Grund ist in der letzten Institutio die Kirche unter die „*externa media vel adminicula quibus Deus in Christi societatem nos invitat et in ea retinet*“ (Ueberschrift von Buch IV) geordnet, ja darin an die erste Stelle gestellt. Die *communio cum Christo* verwirklicht sich für den einzelnen in der *societas Christi*, seiner Gemeinde, und durch das Leben in dem „geistlichen Lebensstrom“, der die Heilsgemeinde trägt, bewegt, durchwaltet. Das ist die innere eigenartige Identität der Anschauung AUGUSTINS und CALVINS. Wer dieser Gemeinde Christi äußerlich und innerlich angehört, für den sind ihre äußeren, göttlichen Sakramente wirk-same Gnadenmittel, da sie die Zugehörigkeit zu ihr nicht nur äußerlich und symbolisch bezeichnen, sondern durch die Wirksamkeit des Geistes Christi vermitteln, dersi es einer irdischen Gemeinde mit dieser Zusage und Bestimmung eingesetzt hat.

Der Begriff des Sakraments als Gnadenmittel ist nach seinem ganzen Umfang in seiner theologischen Struktur von AUGUSTIN und CALVIN gleich gedacht; die Differenzen ihrer Anschauungen haben ihre Wurzel nicht hier, sondern außerhalb der Sakramentslehre, berühren diese daher nur von außen und bedrohen die innere Gleichgestaltung des Sakramentsbegriffes in keiner Weise.

## II. Kapitel.

### Die Lehre von der Taufe bei Calvin und Augustin.

1. Die Frage nach den Beziehungen CALVINS zu AUGUSTIN in der Lehre von der Taufe stellt uns vor ein überaus verwickeltes Problem. In unsrer „Grundlegung“ stießen wir auf den immerhin nicht unwesentlichen Tatbestand, daß CALVINS Berufung auf AUGUSTIN in der Tauflehre ganz außerordentlich gering ist, trotzdem AUGUSTIN sich doch über die Taufe sehr verbreitet hatte. Ueberdies waren wir in der Vergleichung des Sakramentsbegriffs auf Probleme der Taufe gestoßen, indem an dieser Stelle eigentümliche Differenzen zwischen AUGUSTIN und CALVIN sich ergaben. Nach alledem kann es nicht überraschen, daß die positiven sachlichen Beziehungen hier auf weite Strecken in Frage gestellt sind. Für unsre Darlegung fällt zudem der Grund schwer ins Gewicht, daß die wirkliche Struktur der Tauflehre AUGUSTINS noch nicht so klargestellt ist, um mit Bestimmtheit sagen zu können, wie die einzelnen Aeüßerungen AUGUSTINS zu interpretieren sind. Die Tauflehre ist in der Tat das Problem der Sakramentslehre AUGUSTINS. Dazu kommt noch, daß gerade im Taufbegriff der Einfluß der Gnadenlehre und des Kirchenbegriffs überaus groß ist, da die Taufe den Initiationsakt in die Heilsgemeinde Christi bedeutet. Die Taufe ist das grundlegende Sakrament, das in irgendwelche direkte Beziehung zu der durch Christus erworbenen Gnade Gottes bringt. Damit ist aber die ganze Gnaden- und Kirchenlehre mittelbar einbezogen — denn es geht in der Taufe um eine sakramentale Realisierung der Gnade für den einzelnen Menschen, indem er durch sie in das unsichtbare Corpus Christi aufgenommen wird, wie sichtbar in die Kirchengemeinschaft der Gläubigen

auf Erden. Da taucht bei CALVIN die Frage sofort auf: Geschieht das nach ihm überhaupt sakramental? Und bei AUGUSTIN umgekehrt: Geschieht das nach ihm nicht rechtlich oder gar magisch *ex opere operato*? Wir können allerdings auf unsre Feststellungen über den Sakramentsbegriff verweisen, wo die hierhergehörigen Fragen prinzipiell geklärt sind, nämlich in der Erörterung der Begriffe „Sakramental“ und „Gnadenmittel“. Dort fanden wir ja die wesentliche begriffliche Uebereinstimmung und die peripheren Differenzen. Die dort peripheren Differenzen werden nun in der Tauflehre zu wesentlichen, wo es um die rein inhaltlichen Feststellungen geht. Die Identität des Wie der Vermittlung hat nicht notwendig die Identität des Was dieser Vermittlung für den besonderen Fall, d. h. hier für die Gnadengabe der Taufe zur Folge. Das Eindringen der obengenannten Differenzen von der Peripherie in den Kreis der Tauflehre hat die eigentümliche Folge, daß die Beziehungen AUGUSTINS und CALVINS in dieser Lehre sich ziemlich verwickelt gestalten. Bedeutsame Identität und scharfe Differenz steht fast unmittelbar nebeneinander. Dies wird verständlich, wenn man darauf achtet, daß die gegnerische Front bei AUGUSTIN und CALVIN auf die Gestaltung ihrer Tauflehre eingewirkt hat. Wie verschieden aber war diese Gegnerschaft! AUGUSTIN steht zuerst im Kampf mit den Donatisten. Er behauptet die Gültigkeit der Taufe, aber ihre Nutzlosigkeit außerhalb der katholischen Kirche. Später ringt er mit Pelagius um die Wirklichkeit der Erbsünde im Neugeborenen und ihre Vergebung in der Kindertaufe. Ganz anders ist CALVIN durch seine vielseitige Gegnerschaft herausgefordert; gegen Katholiken und Lutheraner, gegen Zwinglianer und Täufer — gegen magische Verobjektivierung und gegen spiritualistische Versubjektivierung aller Schattierungen tritt er für die Echtheit und Wirklichkeit der Taufe als Gnadenmittel ein. Wieviel umfassender und darum sicherer mußte CALVIN seine Position fixieren als AUGUSTIN bei seiner fast nur einseitigen Gegnerschaft!

So treffen wir bei AUGUSTIN auf viele einseitig formulierte Aeüßerungen, wie sie von der antidonatistischen Polemik diktiert werden mußten; während CALVIN durch die Angriffe von und nach allen Seiten gezwungen war, sich

gegen jede Ueberschreitung der echten sakramentalen Mittellinie zu sichern. Das ist es, was AUGUSTINS Tauflehre im Gegensatz zu CALVIN abgeht, trotzdem teilweise ganz überraschende Uebereinstimmung vorliegt: es fehlt die jede extreme Einseitigkeit ausschließende „Kontrapunktierung“. In der donatistischen Polemik scheint die Taufe zur völlig leeren *forma pietatis* mit ausschließlicher Rechtsgültigkeit zu werden, während umgekehrt später daraus ein direktes heilsnotwendiges *lavacrum regenerationis* geworden ist. Von CALVIN dagegen wird immer beides zugleich in „dialektischer“ Einheit gesagt: Die Taufe ist nur der *solemnis ritus initiationis* in *ecclesiam*, und sie ist wirklich *lavacrum regenerationis*, nur *obsignatio fides* — und vermittelt die *remissio peccatorum*, sie ist Aufnahme in das *foedus gratiae*, das *corpus Christi*, und doch nur für die, welche „*promissione*“ (die Kinder gläubiger Eltern) oder „*fide*“ (Erwachsene) schon sich darin befinden. Denn abgesehen davon ist sie nichts als *inane signum*.

AUGUSTIN fehlt der klare Durchblick, und so kommt es, daß entweder die Scheidung von *Signum* und *res* in der Tauflehre überspannt — oder ihre Verbindung zu eng geknüpft wird. Seine Tauflehre ist zu stark belastet durch den Gnadenbegriff, der die „*promissio*“ und „*fides*“ nicht zu ihrem Recht kommen läßt, andererseits durch den Kirchenbegriff mit seiner Gleichung der *catholica* mit der *una sancta ecclesia*. Es würde für unsere Untersuchung zu weit führen, wenn wir die Tauflehre AUGUSTINS und CALVINS eingehend vergleichen; denn in dieser Lehre, im ganzen genommen, besteht in der Tat keine charakteristische Gleichheit. Viele Uebereinstimmungen nämlich, die sich leicht aufweisen lassen, sind für die Beziehungen AUGUSTINS und CALVINS nicht wesentlich, da sie aus der Tradition der Kirchenlehre stammen und auch von vielen anderen geteilt werden.

In der speziellen Tauflehre treten nur an drei Gedanken die eigentümlichen Beziehungen AUGUSTINS zu CALVIN hervor, und zwar erstens in der Idee der Einfügung in den mystischen Leib Christi als der spezifischen Aufgabe, zweitens in der Fassung des Begriffs der *regeneratio* durch die Taufe, und drittens in der These der Geistverleihung bei der Kindertaufe. Diese drei Punkte bedürfen einer ge-



naueren Darlegung, denn sie sind allerdings für unsere Untersuchung von Wichtigkeit.

### 1. Die Taufe als Inkorporation in den Leib Christi.

a) *Baptismus signum est initiationis quo in ecclesiae cooptamur societatem, ut Christo insiti inter filios Dei censeamur* — so lautet die charakteristische Definition CALVINS (Inst. 1543 17, 1)<sup>1</sup>.

Diese Einfügung oder Aufnahme in die Gemeinde Christi auf Erden ist aber nicht das Letzte und Tiefste der Taufe. Die Aufnahme in die sichtbare Gemeinde ist nur die äußere Seite einer ganz anderen mystischen Tiefe: der Einfügung in das corpus Christi. Im Anschluß an Stellen, wie Röm. 6, 3; Gal. 3, 27 behauptet CALVIN eine solche sakramentale Wirkung der Taufe<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Baptismus veluti quidam in ecclesiam aditus nobis est. Illic enim testimonium habemus, nos, cum alioqui extranei alienique simus, in Dei familiam recipi* (Kat. Gen VI 118). Auch in seiner Agende für den Genfer Gottesdienst kommt dieser Gedanke zum Ausdruck: *Toutes ces graces (Vergebung, Wiedergeburt) nous sont conférées quand il luy (Gott) plaist nous incorporer en son Eglise par la Baptesme* (VI 186).

<sup>2</sup> Am weitesten verbreitet sich CALVIN hierüber im Römerbrief-Kommentar. Zu Röm. 6, 3 schreibt er: *extra controversiam est induere nos Christum in Baptismo: et hac lege nos baptizari, ut unum cum ipso simus. Jam alterum principium sumit Paulus nos in Christi Corpus tunc vere coalescere, ubi mors eius fructum in nobis suum profert. Imo docet hanc mortis societatem praecipue in baptismo spectandam esse: (6, 4) — ut scilicet nobis emortui fiamus novi homines. Nam a mortis societate transitum merito facit ad vitae participationem: quia haec duo inter se individuo nexu cohaerent, veterem hominem Christi morte aboleri ut eius resurrectio justitiam instauret, nosque efficiat novas creaturas.* — Von einer einfachen Exhortatio ad imitationem kann demnach keine Rede sein, sondern: haec autem est doctrina: *Quod mors Christi efficax est ad nequitiam carnis nostrae exstinguendam ac profligendam: resurrectio vero ad suscitandam melioris naturae novitatem: quodque per baptismum in istius gratiae participationem cooptamur. Damit lehrt Paulus: qualis sit Baptismi rite suscepti veritas. Da er ja die fideles anredet, verbindet er substantiam et effectum externo signo. Aus dem folgenden (6, 5) wird auch dieser Sinn der Paulinischen Anschauung deutlich: Nam similitudo quam adhibet, nihil jam ambiguum relinquit: quia insitio non exempli tantum conformitatem designat, sed arcanam conjunctionem, per quam cum ipso coaluimus ita ut nos Spiritu*

Diese *insitio* ist nicht etwa durch Eifer und Fleiß von uns herzustellen, sie ist ausschließlich ein *beneficium Christi*. Diese „mystische“ Gemeinschaft mit Christus wird — freilich nicht abgesehen vom Glauben — durch die Taufe als das Sakrament der Einverleibung in das *corpus Christi* vermittelt. Das ist nach ihm die *veritas baptismi*, die Bedeutung der Taufe für das Heilsleben des Gläubigen. Es ist dies der „Lieblingsgedanke“ CALVINS; dahinter tritt die „*remissio peccatorum*“ als Taufgabe zurück; die *remissio* ist von ihm eher als *donum Christi* gedacht, als Folge dieser Vereinigung mit dem erhöhten Mittler und Hohenpriester. Der innen wirkende Geist stellt diese Gemeinschaft her und verleiht damit dem Getauften alle Güter Christi, dem Täufling freilich nur, der die Taufe „rite“ d. h. „*qua debet fide*“ empfängt als *sigillum*, *pignus*, *obsignatio fidei*. Aber: *non quod in externo aquae symbolo inclusa sit salus*, sed *quia partam a Christo salutem Baptismus nobis obsignat* (K o m. in Tit. 3, 5), denn die *ablutio*, die *remissio peccatorum* ist geschehen im vergossenen Blut Christi, und der Heilige Geist allein ist es, der *eius aspersione per fidem nos assidue mundet*. Die *materialis causa* ist allein Christi Blut — *ubi vero ad formalem causam venit, primas quidem tenet Spiritus Sanctus*, sed *accedit inferius organum: Evangelii praedicatio et Baptismus ipse* (Komm. in Act. 22, 16). Ergo *Spiritus Dei est qui nos regenerat, facitque novas creaturas sed quia invisibilis et occulta est eius gratia, visibile in Baptismo eius symbolum conspicitur* (Kom. in Tit. 3, 5).

Darum ist beides zu sagen (l. c.): *Baptismus valuti ingressus in ecclesiam ac symbolum nostrae in Christum insitionis*. Darum: *Vim et usum sacramentorum is recte tenebit, qui rem et signum ita connectit, ut signum non faciat inane aut inefficax neque tamen eius ornandi causa Spiritui sancto detrahat, quod suum est. Tametsi autem neque abluuntur Baptismo impii neque renovantur, nihilominus vim istam quod ad Deum retinet, quia utcumque Dei gratiam respuant, illis tamen offertur*.

*suo vegetans, eius virtutem in nos transfundat. Ergo ut surculus communem habet vitae et mortis conditionem cum arbore in quem insertus est, ita vitae Christi non minus quam et mortis participes nos esse consentaneum est . . .*

Aber nur die, welche Glieder Christi sind, können diesen Geist der Wiedergeburt in der Taufe empfangen<sup>1</sup>. Darum kann CALVIN auch sagen (Sec. Def. IX. 115): *Quamquam baptismo fateor nos fieri ecclesiae membra, nego tamen rite baptizari, nisi qui ad corpus ecclesiae pertinent...* Ego autem dico inseri secundum quid in ecclesiam, qui diverso respectu prius jam fuerint insiti. Neque enim Dei promissio nullius momenti est quin ad eorum salutem sufficiat quos nuncupat filios et haeredes. Auf Grund seiner doppelseitigen These: Quia baptismus solemnis agnitio est, qua Deus liberos suos in vitae possessionem deducit, vera et efficax promissionis obsignatio, pignus sacrae cum Christi conjunctionis, merito ingressus et receptio in ecclesiam esse dicitur (IX 115), muß er zurückweisen, wenn ihm von lutherischer Seite der Vorwurf gemacht wird, er erkenne in der Taufe nur ein äußeres Zeichen an<sup>2</sup>.

Die Tauflehre CALVINS ist streng und scharf entsprechend dem Sakramentsbegriff durchgeführt, indem er in der Taufe das sacramentum initiationis sieht, den Akt der Aufnahme in die Heilsgemeinde, in der die Gemeinschaft mit Christus, Gnade und Leben verwirklicht ist. Auf der einen Seite steht die ganze mystische Tiefe der Taufgabe — und dennoch keine Spur von Magie, denn dieser mystischen Tiefe entspricht auf der anderen Seite das reformatorische „Sola fide“, ohne welches sein Begriff der Inkorporation nicht zu denken ist.

b) Es läßt sich unschwer zeigen, wie dieser Gedanke CALVINS über die Taufe als Inkorporation in das corpus Christi AUGUSTINS Tauflehre weitgehend entspricht. Aus AU-

<sup>1</sup> (Kom. in Tit. 3, 6): Non alios donari Spiritus regenerationis quam qui sunt Christi membra. Is enim solus est, in quo adoptamur. Ergo idem est, per quem efficimur Spiritus participes qui adoptionis nostrae arrha est et testis.

<sup>2</sup> (l. c. IX. 116): Frivolum tamen interea est cavillum, me ludere ambiguo sermone ac si receptio quae fit per baptismum nihil aliud foret quam externa coram hominibus declaratio: si quidem palam affirmo nobis in baptismo cum Deo esse negotium, qui non modo paternam amorem testando fidem nobis suam obligat, ut de salute nostra certe simus persuasi, sed etiam quod per ministri manum figurat ipse intus sua virtute sancit.

GUSTINS Äußerungen über die Taufe tritt ein Gedanke deutlich heraus (bei allen Schwierigkeiten sonst): daß die Taufe irgendwie die Einfügung in das corpus Christi gewährt und dadurch die Gabe der Vergebung und Wiedergeburt mit sich bringt. Das ist sicherlich der letzte Sinn seines Begriffes „Charakter Dominicus“, den die Taufe unter allen Umständen dem Empfänger verleiht; denn er besagt ja nichts weiter als die Zugehörigkeit zu der Schar der Soldaten Christi. Die *virtus baptismi* liegt darin, daß die Taufe die Eingliederung in den Leib Christi objektiv ist — prinzipiell „anbietet“, aber nur dann für den Empfänger realisiert, wenn er zur *ecclesia*, zu den *membra Christi* persönlich gehört und zwar auf Grund der *conversio cordis*. Nur für die wahren Glieder der Kirche, der *communio sanctorum*, verwirklicht sich die Taufgabe im *donum Spiritus Sancti*, zwar nur im äußeren Rahmen der *ecclesia visibilis catholica*, als der legitimen irdischen Seite des Leibes Christi (der Kirche als Heilsgröße), aber nicht durch sie im strengen (katholischen) Sinne. Nicht die Gestaltung aller Einzelheiten, aber die Strukturgleichheit dieser Gedanken mit denen CALVINS scheint mir unverkennbar<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Zur Verdeutlichung einige Belege: a) *Evangelii praedicatores ex baptismo in sua membra id est in corpus Dominicum transferunt (gentes)*. (c. FAUST 22, 93). b) *Nihil agitur aliud cum parvuli baptizantur, nisi ut incorporentur ecclesiae id est Christi corpori membrisque socientur* (pecc. mer. 3, 4). c) *Dominum Jesum Christum non aliam ob causam in carne venisse ac forma servi accepta factum oboedientem usque ad mortem crucis, nisi ut hac dispensatione misericordissimae gratiae omnes quibus tamquam membris in suo corpore constitutis caput est ad capessendum regnum coelorum, vivificaret, salvos faceret*.. —, qui prius fuissent in peccatorum morte —, ac sic fieret mediator Dei et hominum per quem... reconciliemur Deo in aeternam vitam.. Hoc enim cum abundantius apparuerit, consequens erit, ut ad istam Christi dispensationem quae per eius humilitatem facta est, pertinere non possint, qui vita, salute, liberatione... non indigent. Et quoniam ad hanc (disp!) pertinet baptismus quo Christo conspeliuntur, ut incorporentur illi membra eius h. e. fideles eius: profecto nec baptismus est necessarius eis qui illo remissionis et reconciliationis beneficio, quae fit per mediatorem, non opus habent. Porro quia parvulos baptizandos esse concedunt (Pelagiani) qui contra auctoritatem universae ecclesiae procul dubio per Dominum et Apostolos traditam venire non possunt; concedant oportet, eos egere illis beneficiis mediatoris, ut abluti per sacramentum caritatemque

Die Schriften AUGUSTINS, auf die wir uns berufen, sind die späteren. Erst in ihnen bringt er den Gedanken der Inkorporation so deutlich zum Ausdruck. Aber es läßt sich nicht verkennen, daß auch die antidonatistische Polemik von diesem Gedanken der Taufe als Einfügung in die Gemeinde, den Leib Christi, getragen ist. Denn nur darum kann er doch den Häretiker „desertor“ nennen, weil er durch den Taufempfang zur Gemeinde Christi gehört, wie sie sich sichtbar in der *ecclesia catholica* verkörpert. Erst wenn er *membrum Christi* ist, wozu das Taufsakrament ihn bestimmungsgemäß gemacht hat, kann die Gnadenwirksamkeit der Taufe in Kraft treten: er empfängt die *remissio*, er wird regeneriert durch das *donum Spiritus sancti*. Dadurch wird aus dem „esse“ der Taufe ein „prodesse ad salutem“<sup>1</sup>.

Wir hörten schon, daß es nach AUGUSTIN etwas Verschiedenes ist, die Taufe „habere“ und „utiliter habere“. Letzteres kann nur geschehen in der *unitas ecclesiae* und da auch nur bei einem solchen Menschen, der „in caritate radicatus est“, der von Herzen ein Glied am Leibe Christi ist. Das ist allein, könnte man mit einer Wendung CALVINS sagen, der „*rectus usus baptismi*“ — nur so wird aus der Taufe nicht ein *nudum symbolum*, ein bloßes *signum* (*forma pietatis*), sondern erfüllt Gott wirklich, was das Sakrament bedeutet: die Zugehörigkeit zur Heilsgemeinde mit allen dieser ver-

---

*fidelium, ac sic incorporati Christi corpori, quod est ecclesia reconcilientur Deo, ut in illo vivi, ut salvi, ut liberati, ut redempti, ut illuminati fiant* (l. c. 1, 26).

<sup>1</sup> (Joh. 6, 14): *Quid est hoc: baptismum habeo, caritatem non habeo? Sacramenta habeo et caritatem non? Noli clamare: ostende mihi quomodo habeat caritatem qui dividit unitatem. Ego, inquit, habeo baptismum. Habes, sed Baptismus ille tibi sine caritate nihil prodest: quia sine caritate tu nihil es. Nam Baptismus ille etiam in illo, qui nihil est, non est nihil: baptisma quippe illud aliquid est magnum aliquid est: propter illum de quo dictum est: „Hic est qui baptizat.“ Sed ne putares illud quod magnum est, tibi aliquid prodesse posse, si non fueris in unitate, super baptizatum columba (ecclesia) descendit tamquam dicens: Si baptismum habes, esto in columba, ne non tibi prosit quod habes. Veni ergo ad Columbam, dicimus: non ut incipias habere quod non habebas, sed ut prodesse tibi incipiat quod habebas. Foris enim habebas baptismum ad perniciem: intus si habueris, incipit prodesse ad salutem.*



liehenen Gaben Christi durch das Wirken des Heiligen Geistes<sup>1</sup>.

Denn man kann die Wirksamkeit der Taufe (*remissio peccatorum, donum Spiritus Sancti*) nur der Kirche empfangen, in die man durch die Taufe versetzt ist<sup>2</sup>. Dann erst ist die Taufe ein *lavacrum regenerationis*. Dann erst hat sie die *virtus*, die die Häretiker und „*mali catholici*“ durch ihren Lebenswandel außerhalb der wahren Gemeinde Christi verneinen (*abnegantes*) (cf. bapt. 5, 28, 39).

CALVIN denkt genau so über den *effectus baptismi* als *regeneratio*, wenn er z. B. sagt: *monemur . . . nisi velimus exinanire sacrum baptismum, virtutem eius in novitate vitae esse comprobendam* (Komm. in Tit. 3, 5). Nur in *mortificatio carnis* und *vivificatio spiritus* verwirklicht sich die Taufe. Damit kommen wir zum zweiten speziellen Punkt ihrer Uebereinstimmung in der Taufe, der mit dem ersten so eng zusammenhängt, daß wir in ihm öfter auf diesen zurückkommen müssen.

## 2. Der Begriff der *regeneratio*.

Sein und Bleiben in Christus, d. h. Leben als lebendiges Glied der Gemeinde, des *corpus Christi*, das ist nach AUGUSTIN und CALVIN der *rectus usus baptismi*, das ist die *regeneratio*, welche „*inchoata*“ ist im Empfang der Taufe und durch das ganze Erdenleben des Christen sich hinzieht. Das ist die charakteristische Uebereinstimmung AUGUSTINS und CALVINS in der Tauflehre: daß die Taufe die lebendige Einfügung in den Leib Christi bedeutet, aber nur dann ist, wenn diese Einfügung sich durch das persönliche Leben, die *vita christiana*, die *regeneratio* vollzieht und beweist. Dabei ist diese *regeneratio* selbst als eine Wirkung des Heiligen Geistes bei den Erwählten zu denken. Der Gedanke des „Pflichtzeichens“ spielt hier auch eine Rolle; er ist die notwendige Kehrseite und Ergänzung des sakramen-

<sup>1</sup> *Aqua enim ecclesiae fidelis et salutaris et sancta est bene utentibus. Ea vero bene uti extra ecclesiam nemo potest* (bapt. 4, 2. 2).

<sup>2</sup> *Sic ergo Baptismus ecclesiae potest esse extra ecclesiam, munus autem beatæ vitæ non nisi intra ecclesiam reperitur quæ super petram etiam fundata est, quæ ligandi est solvendi claves accepit* (bapt. 4, 1. 1).

talen Moments, wie es im Begriff der Einfügung in den Leib Christi zum Ausdruck kommt. Die Taufe ist nur dann *sacramentum regenerationis*, wenn die *vita* sich ihr *congruenter* gestaltet, eben als *regeneratio*, als *vivificatio spiritus*, als *caritas*. CALVIN führt diesen Verpflichtungsgedanken an verschiedenen Stellen aus.

Die Sündenvergebung ist nur für die wirklich in der Taufe, *qui conscientiae cauterio vulnerati ad medicum suspirant*. *Hic offertur misericordia Dei*. *Qui peccandi materiam et licentiam ex impunitate aucupantur, nihil sibi praeter iram et iudicium Dei provocant* (Inst. 1539, 17, 3).

Darum nimmt Paulus (Rom. 6, 3), sagt er, von der Taufe *her exhortationis materiam*: *quod si Christiani sumus, debemus mortui esse peccato et iustitiae vivere*. *Hoc eodem argumento Col. 3, 9 utitur, quod circumcisi sumus et exuimus veterem hominem, postquam per baptismum in Christo sepulti sumus*. *Et hoc sensu eo, quem proxime citavimus loco, vocavit lavacrum regenerationis et renovationis* (l. c. 17, 5)<sup>1</sup>.

Genau so denkt AUGUSTIN, wie schon oben gebrachte Zitate zeigen: „*Sancto baptismo consona sit vita christiana*“ (de fide et op. 26)<sup>2</sup>.

In der „*sanctificatio vitae*“ wird Christus, wie wir hörten, *angezogen*. Damit erst verwirklicht sich die Taufgabe des *lavacrum regenerationis*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Auch in Kat. Gen. ist für ihn dieser Gesichtspunkt maßgebend: *Quomodo per baptismum nobis haec bona (regeneratio, reformatio in novum hominem) conferuntur? — Quia nisi promissiones illic nobis oblatas respondendo infructuosas reddimus, vescimur (vestimur?) Christo eiusque Spiritu donamur. — Nobis vero quid agendum est, ut rite baptismo utamur? — Rectus baptismi usus in fide et poenitentia situs est: hoc est, ut statuamus primum vera animi fiducia nos ab omnibus maculis Christi sanguine purgatos, Deo placere: deinde ut spiritum eius sentiamus ipsi in nobis habitare: atque id operibus apud alios declaremus: Utque assidue nos in meditando carnis mortificatione tum iustitiae Dei obediencia exerceamus* (VI 120).

<sup>2</sup> Oder: *eiusdem ipsius sacramenti (bapt.) sanctitate puniri, si indigne acceperit, si male usus fuerit, si non ei convenienter et congrue vixerit* (c. Cresc. 4, 20. 24).

<sup>3</sup> *Induunt autem homines Christum aliquando usque ad sacramenti perceptionem, aliquando et usque ad vitae sanctificationem, atque illud primum et bonis et malis potest esse commune, hoc autem alterum proprium est bonorum et piorum* (bapt. 5, 24. 34). *Nunc quippe*

Nur wer das Sakrament der Taufe richtig in der durch es geforderten Weise gebraucht — nämlich durch seine innerliche lebendige Einfügung in die *communio sanctorum*, für den ist es in Wahrheit das *lavacrum regenerationis*, gibt ihm Vergebung der Sünden, denn Christus ist es selbst, der „*vere intus baptizat*“<sup>1</sup>.

So ist nach CALVIN und AUGUSTIN die Taufe einerseits Einfügung in den Leib Christi — ein ewiger Akt Gottes von prinzipieller Gültigkeit — aber andererseits vollzieht sich real diese Eingliederung nicht einfach im Akt des Taufempfanges *ex opere operato*, sondern durch die *regeneratio*, die nicht als einmaliger, punktueller Akt zu denken ist, sondern als lebendiges Wachstum: durch die *donatio Spiritus Sancti* oder umgekehrt betrachtet: durch die *vita christiana*. „*Coalescere cum Christo*“, der mit uns in Gemeinschaft tritt in seiner Heilsgemeinde, oder „*caritas diffusa in cordibus nostris per Spiritum sanctum*“ — das ist die *regeneratio* der Taufe in ihrer Verwirklichung; das ist die Einfügung

*populus Dei censentur omnes qui portant sacramenta eius, sed non omnes pertinent ad misericordiam eius. Omnes quippe sacramentum baptismi Christi accipientes, Christiani vocantur, sed non omnes digno illo sacramento vivunt... In hoc medio autem populi mali est populus bonus, qui suscepit misericordiam Dei... Qui ergo non in vacuum gratiam Dei suscepit, ipse tam sacramentum quam etiam misericordiam Dei suscipit (ps. 47, 1). Neque perturbaretur eorum multitudine in quibus ea non inveniret, quae observare juberetur: quamvis cum eo corporaliter congregarentur in ecclesiam, et eadem sacramenta perciperent. Sciret cum paucis haereditatem Dei, cum multis autem signacula eius participanda: cum paucis communicare sanctitatem vitae et donum caritatis diffusae in cordibus nostri per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis, ad quam fontem interiorum nullus alienus accedit, cum multis autem sanctitatem sacramenti... etc. (c. FAUST 13, 16). Certe jam renati sunt ex aqua et spiritu fratres nostri et nos ante aliquot annos renati sumus ex aqua et spiritu. Bonum est nobis ut non diligamus mundum, ne remaneant in nobis sacramenta ad damnationem, non firmamenta ad salutem. Firmamentum salutis est: habere radicem caritatis, habere virtutem pietatis non formam solam. Bona forma sancta forma, sed quid valet forma si non teneat radicem? Habere formam, sed in radice! (en. in ep. Joh. 2, 9).*

<sup>1</sup> Proinde qui sacramento baptismi recte abluitur... mundatur et spiritaliter, id est invisibiliter et in carne et in anima, ut sit mundus et corpore et spiritu... aber: non prosit baptismus, si desit fides (q. v. t. IV 33, 11).

in das corpus Christi, die ecclesia. Die Verwirklichung ist nicht nur bei CALVIN, sondern auch bei AUGUSTIN nie als vollendete gedacht, sondern insofern „eschatologisch“ gefaßt, als die wirkliche völlige regeneratio, die Auferstehung des neuen Menschen, in Wahrheit erst nach dem Tode des Leibes erfolgen kann; nachdem die caro mit ihrer concupiscentia ganz abgetötet und wir aus dem Gefängnis des Leibes herausgelassen sind. So tritt auch bei AUGUSTIN der Hoffnungscharakter der Taufgabe in sein Recht: *Nondum utique resurreximus sicut Christus, sed tamen secundum spem quae nobis in illo est, jam nos cum illo resurrexisse testatus est. Unde etiam dicit: secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis. Quis autem non intelligat, in lavacro regenerationis spem nobis datam salutis futurae, non jam salutem ipsam, quae promittitur: et tamen quia certa spes est, tamquam jam data esset eadem salus, „salvos nos, inquit fecit . . .“ quia spes nobis in Christo est, quia in illo jam completum est quod nobis promissum speramus* (c. FAUST 11, 7).

Damit haben wir allgemein das Wesen der „Taufgnade“, um einmal diesen Ausdruck zu gebrauchen, bei CALVIN und AUGUSTIN charakterisiert. Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß bei AUGUSTIN die Akzente oft anders verteilt sind, als in manchem der obigen Zitate. Das hängt mit der Entwicklung der Tauflehre AUGUSTINS zusammen, mit seinem Schwanken über das Wesen der Heilsbedeutung und Gnadengabe dieses Sakraments. So findet sich auch in seiner Lehre die ganz katholische Tendenz des Synergismus von Gnade und Werk: wo die Gabe der Taufe nur sozusagen Vorbedingung, *conditio salutis* wird, auf die sich dann die Frömmigkeit des Christen in Uebung der caritas aufbauen kann. Ich erinnere an das Verhältnis von Form und Inhalt der pietas<sup>1</sup>.

Das schließt aber die gleiche Gestaltung des Taufbegriffs bei AUGUSTIN und CALVIN nicht aus. Die Linien ihrer Gedanken fallen hier zwar nicht zusammen — wie im

<sup>1</sup> Qui Christum induerunt non tantum in forma sacramenti, sed etiam in opere exempli, sequentes vestigia Domini sui (serm. 37, 11, 16). Die Reihe ließe sich beliebig verlängern: cf. z. B. bapt. 4, 17, 29, bapt. 5, 28, 39 u. a. . . .

Sakramentsbegriff, aber sie sind wenigstens parallel und entsprechen einander in den einzelnen Punkten. Und so hat CALVIN vielleicht doch nicht unrecht gehabt, wenn er sich gegen die Lutheraner in der Tauflehre hinsichtlich des Begriffes der *regeneratio* als der *utilitas baptismi* auf AUGUSTIN beruft (Sec. Def. IX 117, 18).

Zusammenfassend können wir sagen: Die *renovatio* beginnt in der Taufe mit der Sündenvergebung. Diese ist dann die Grundlage der *renovatio hominis per Spiritum sanctum*. Aber das erste „gilt“ nur, wenn das zweite Wirklichkeit ist. Die Verbindung der beiden Momente in der Gnadengabe der Taufe, des positiven und negativen, *renovatio* und *remissio* ist eine gegenseitige, durcheinander bedingte, bei CALVIN nur mit schärferer (protestantischer) Fassung der Beziehung als bei AUGUSTIN, sofern nämlich CALVIN die *remissio peccatorum* streng als *promissio* versteht, die dem Gläubigen und Gehorsamen in der Taufe zugesprochen wird, wo er in die Heilsgemeinde eintritt; während AUGUSTIN die in der Taufe geschenkte *remissio* eher als einen mit dem Sakramentsempfang verbundenen punktuellen Akt versteht, der durch ungläubiges und ungehorsames (unfrommes) Leben wieder zunichte gemacht wird, indem Gott das Freisprechungs-urteil in ein Verdammungsurteil verwandelt. Darum ist die *regeneratio* bei AUGUSTIN ein Zweites neben der *remissio*, während bei CALVIN in der *regeneratio* sich die *remissio* verwirklicht, die einmal forensisch von Gott ausgesprochen ist.

### 3. Die Geistverleihung durch die Kindertaufe.

Nachdem wir im zweiten Punkt das allgemeine Problem der *regeneratio* erörtert haben, haben wir nur noch auf die eigenartige Uebereinstimmung CALVINS und AUGUSTINS in der Lehre der Kindertaufe aufmerksam zu machen. Von beiden wird eine Geistverleihung auch für die Kinder bei der Taufe behauptet, die allerdings nur bei Erwählten wirklich und dauernd ist. Hier sei nur ein kleiner Unterschied hervorgehoben, daß CALVIN diese Geisteswirksamkeit nur in den Erwählten realisiert werden läßt, während AUGUSTIN eine allgemeine Geistverleihung für möglich hält, die aber sofort wieder verloren geht, wenn das *donum perseverantiae*



fehlt, das nur den Erwählten verliehen wird. Aber dies hat ja für das Wesentliche der Uebereinstimmung keine Bedeutung. Im Unterschied nämlich von LUTHER hat CALVIN nicht den Kinderglauben behauptet — außer in der ersten Institutio —, sondern eine geistliche Wiedergeburt der Kinder. Ebenso wird auch von AUGUSTIN nicht der „Kinderglaube“ gelehrt, sondern eine geheime Eingießung des Heiligen Geistes bei der Taufe. Diese Uebereinstimmung scheint nur für die These der Beziehungen beider bedeutungsvoll zu sein, da hier besonders für CALVIN eine „Grenzfrage“ vorliegt. Denn er hat die Kindertaufe umfassend und mit Energie auf ganz andere Weise verteidigt, indem er mit der Parallelität des Alten und Neuen Testaments ernst macht. Er begründet die Berechtigung der Kindertaufe mit der Tatsache der Beschneidung der israelitischen Kinder und fußt dabei auf dem alttestamentlichen Gedanken, der die *promissio Dei* auf die gesamte *Nachkommenschaft* ausdehnt. Dennoch findet sich bei CALVIN jener „AUGUSTINISCHE“ Gedanke.

Der gemeinsame Grundgedanke ist etwa der: Die Taufe ist *lavacrum regenerationis*, *regeneratio* aber ist *donatio Spiritus Sancti*, also wird in der Taufe der Geist verliehen, da in ihr der Anfang dieser *regeneratio* zu sehen ist. Bei AUGUSTIN fügt sich naturgemäß dieser Gedanke viel leichter in seine Lehre ein, während man bei CALVIN mehr den Eindruck hat, er wolle auf jede mögliche und unmögliche Weise die Kindertaufe gegen die Schwärmer verteidigen. Daher tritt auch dieser Gedanke hinter seinen alttestamentlichen mehr und mehr zurück; dagegen erscheint er bei AUGUSTIN recht deutlich in der späteren Periode als Argument gegen die Pelagianer für die Erbsünde und Erlösungsbedürftigkeit der Kinder.

a) Während noch in der ersten Institutio CALVIN einfach nach Marc. 16 den Kinderglauben als heilsnotwendig in der Taufe annimmt (I 117/18)<sup>1</sup> fällt später dieser Gedanke bei CALVIN fort. An seine Stelle tritt der mit AUGUSTIN mehr verwandte Begriff der *regeneratio* als Geistverleihung, und zwar bezeichnenderweise in der Polemik gegen die täuferischen Thesen (Inst 1539 17, 35—41):

<sup>1</sup> AUGUSTIN behauptet parallel, die Kinder glaubten *per ora gestantium* oder für sie wäre das *sacramentum fidei* stellvertretend die heilsnotwendige *fides*. —

Die Gegner behaupten, die Kinder seien in ihrem Alter noch nicht reif (*idonei*) *qui signatum illic mysterium assequantur: Id autem est spiritualis regeneratio quae cadere in primam infantiam cadere non potest.* Darum seien nur Erwachsene zu taufen, bis dahin die Kinder für „Adamskinder“ zu halten. CALVIN stellt die Schriftwidrigkeit dieser Gedanken fest: In Adam können wir nur sterben, darum müssen wir Christus zugeführt werden. Wir sind dem Tode verfallen, wenn wir nicht Erben des Himmelreiches sind durch Gemeinschaft mit Christus. Fleisch und Blut kann das Reich Gottes nicht erben<sup>1</sup>.

Das ist die Grundlage: die Notwendigkeit einer realen regeneratio, da die Kinder *e matris utero ingenitam corruptionem* mitbringen. Gegen die Behauptung der Unmöglichkeit solcher regeneratio zieht CALVIN das Beispiel Johannes des Täufers heran, um zu zeigen, daß Gott in der Tat schon „in matris utero sanctificare“ kann<sup>2</sup>.

Da man dies Beispiel als besonderen Fall und darum nicht beweiskräftig ablehnen kann, geht CALVIN in seiner Beweisführung noch weiter: *Christus ideo a prima infantia sanctificatus fuit, ut ex aetate qualibet sine discrimine electos suos in se ipso sanctificaret.* Darum ist *er spiritu sancto conceptus*. Also: *Si absolutissimum in Christo habemus gratiarum omnium exemplar, quibus filios suos Deus prosequitur, hac quoque parte scilicet documento nobis erit, infantiae aetatem non usque adeo a sanctificatione abhorrere.* Utcumque tamen hoc extra controversiam ponimus, *neminem electorum e praesenti vita evocari qui non prius sanctificetur et regeneretur Dei spiritu.*

<sup>1</sup> *Aboleatur ergo quidquid nostrum est (quod non citra regenerationem fiet), tum possessionem hanc regni cernemus. Denique si vere loquitur Christus cum se vitam esse praedicat, nos in ipsum inseri necesse est quo e mortis servitute asseramur. At quomodo, inquit, regenerantur infantes nec boni nec mali cognitione praediti? Nos autem respondemus: opus Dei etiam si captui nostro non subjaceat, non tamen est nullum. Porro infantes qui servandi sint, ut certe ex ea aetate omnino aliqui servantur, ante a Domino regenerari minime obscurum est (§ 35).*

<sup>2</sup> *Nempe nondum natum Spiritu sancto repletum iri. Ne ergo legem Domino dicamus, quin sanctificet quos visum fuerit, quomodo hunc sanctificavit, quando nihil eius virtuti decessit (§ 36).*

Zwar ist nach 1. Petr. 1, 18 den Gläubigen das verbum Domini spiritualis regenerationis semen, aber daraus darf nicht geschlossen werden: non posse Dei virtute regenerari infantes, quae illi tam facilis et prompta est quam nobis incomprehensa et admirabilis (§ 37).

Aber, wird von gegnerischer Seite hier eingeworfen: „Fides per auditum“, cuius nondum usum adepti sunt (infantes). Dagegen stellt CALVIN seine letzte grundsätzliche These: Verum non animadvertunt apostolum, cum auditum fidei principium facit, ordinariam tantum Domini oeconomiam et dispensationem, quam tenere in vocandis suis solet, describere; non autem perpetuam Domino regulam praestituere, ne alia uti ratione possit. Quomodo certe in multorum vocatione usus est, quos interiore modo, spiritus illuminatione, nulla intercedente praedicatione, vera sui cognitione donavit.

Die Möglichkeit der Erleuchtung durch den Heiligen Geist ohne Predigt ist somit prinzipiell sichergestellt. Die Wirklichkeit dieser Erleuchtung speziell im Kind ergibt sich aus einer anderen, nämlich der praktischen Erwägung, daß so viele getaufte Kinder sterben. Sie können doch nicht alle verworfen sein, sondern unter ihnen müssen sich auch Erwählte befinden. „Respondeant“, ruft er den Gegnern zu, quid periculi sit, si aliquam eius gratiae partem nunc accipere dicantur, cuius plena largitate paulo post perfruantur? Nam si vitae plenitudo perfecta Dei cognitione constat, cum eorum nonnulli, qui prima statim infantia hinc abripiuntur, in vitam aeternam transeant, ad contemplandam (certe) Domini faciem praesentissimam recipiunter. Quos ergo pleno lucis suae fulgore illustraturus est Dominus, cur non iis quoque in praesens (si ita libuerit) exigua scintilla irradiaret? (§ 38).

Gleich aber an dieser steilen Behauptung bricht CALVIN den Kampf ab und sichert sich durch einen Rückzug, um seine Unvorsichtigkeit in diesem kühnen Wagnis etwas abzuschwächen (Zusatz 1543): Non quod eadem esse fide praeditos temere affirmare velim, quam in nobis experimur (aut omnino habere notitiam fidei similem (Zusatz 1545) — quod in suspensio relinquere malo — verum ut istorum stolidam arrogantiam paululum coerceam (!!) (l. c.). Also

aus reiner Antithese heraus ist dieser Gedankengang bei ihm zu verstehen: Es ist ihm nur eine ernsthafte Möglichkeit — vielleicht aber auch mehr als das — immerhin eine bloße polemische Behauptung. Dieser Kampf geht in der Institutio weiter, und es handelt sich immer wieder um denselben Gedanken in anderer Form — nur daß CALVIN sich meistens und schließlich klar auf die Institution der Beschneidung der Kinder zurückzieht, da er hier festeren Boden unter den Füßen hat. Aber nichtsdestoweniger gibt er die obigen Gedanken keineswegs preis, sondern er formuliert abschließend noch einmal scharf: *Quos electione sua dignatus est Dominus, si accepto regenerationis signo praesenti vita ante demigrant, quam adoleverint, eos virtute sui spiritus nobis incomprehensa renovat, quomodo expedire ipse providet* (§ 41).

Diese Ausführungen CALVINS lassen an Deutlichkeit über seine Meinung nichts zu wünschen übrig. Stellen wir ihnen AUGUSTINS entsprechende Gedanken gegenüber.

b) Die Notwendigkeit der Kindertaufe wird ebenso wie bei CALVIN mit der Verderbnis der Neugeborenen durch die Erbsünde begründet, aus welcher die Taufe in Christus rettet und in das Reich Gottes durch „regeneratio“, eine zweite christliche Geburt versetzt<sup>1</sup>.

Daraus folgt für AUGUSTIN, daß die regeneratio der Taufe auch im Kinde eine reale geistliche ist, durch die der Heilige Geist in ihnen Wohnung nimmt<sup>2</sup>. Diese regeneratio wird

<sup>1</sup> *Ut autem possit regenerari per officium voluntatis alienae (der Eltern) cum offertur consecrandus (infans), facit hoc unus Spiritus ex quo regeneratur oblatus. Aqua igitur exhibens forinsecus sacramentum gratiae et Spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae, solvens vinculum culpae reconcilians bonum naturae, regenerant hominem in uno Christo ex uno Adam generatum. Regenerans ergo Spiritus in maioribus offerentibus et parvulo oblato renatoque communis est. — Ideo non est superfluous baptismus parvulorum, ut qui per generationem illi condemnationi obligati sunt, per regenerationem ab eadem condemnatione solvantur... sic non invenitur homo qui praeter Christum spiritaliter regeneretur* (ep. 157, 3, 11). — *Dicimus ergo in baptizatis parvulis quamvis id nesciant, habitare Spiritum sanctum. Sic enim nesciunt, quamvis sit in eis quemadmodum nesciunt et mentem suam, cuius in eis ratio, qua uti nodum possunt, velut quaedam scintilla sopita est, excitanda aetatis accessu* (ep. 187, 8, 26).

<sup>2</sup> Aus den zahllosen Stellen besonderer späterer Schriften AUGUSTINS

von ihm des öfteren mit der Gnadenwahl in Beziehung gebracht, wie wir es ja auch bei CALVIN fanden<sup>1</sup>.

Gleichheit und Unterschied dieser Gedanken AUGUSTINS im Verhältniß zu denen CALVINS sind leicht zu erkennen. Was bei CALVIN mehr als Möglichkeit in polemischer Tendenz gesagt ist zur Verteidigung der Kindertaufe, hat bei AUGUSTIN ganz andere Zusammenhänge. Für ihn steht ja gegen die Pelagianer nicht die Kindertaufe in Frage, sondern der Gegensatz von Sünde und Gnade. In dieser Periode ist die Taufe zum Sakrament der Wiedergeburt schlechthin und unmittelbar geworden. Der Absturz in die katholische Sakramentsmagie ist nicht vermieden, wenn es auch noch nicht zum scholastischen Taufbegriff gekommen ist. Die Dialektik ist zum Stillstand gekommen: Die Taufe bedeutet nicht mehr, was sie ist, sondern sie ist, was sie bedeutet. Darum fügt sich der Gedanke der Geistverleihung in der Kindertaufe restlos in den Zusammenhang, er ist selbstverständlich und natürlich. Darum fehlt auch eine Argumentation wie die CALVINISCHE, die klar zeigt, wie dieser gleiche Gedanke einen andern Akzent hat. Die Idee an sich ist bei beiden

seien noch einige charakteristische Belege angeführt: *gratia eius illuminationem justificationemque etiam intrinsecus operatur.. Hac enim gratia baptizatos quoque parvulos suo inserit corpori... dat (Deus) etiam sui spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit et parvulis (pecc. mer. 1, 9). Ex inoboedientia carnis... quisquis carnaliter generatur, spiritualiter regenerari opus habet (pecc. mer. 1, 16). (Infans) si sacramenta Mediatoris acceperit, etiam si hanc in eis annis vitam finiat, translata scilicet a potestate tenebrarum in regnum Christi, non solum poenis non praeparetur aeternis, sed ne ulla quidem post mortem purgatoria tormenta patiatur. Sufficit enim sola spiritalis regeneratio, ne post mortem obsit, quod carnalis generatio cum morte contraxit (civ. Dei 21, 16). Si eos (infantes) fatemini (Pelagiani), cum in corpus Christi transeunt, de mundo eligi, necesse est ut ei nascantur de quo eliguntur ut renascantur. Nascuntur enim per carnis concupiscentiam, renascuntur per spiritus gratiam. Illa de mundo est, haec venit in mundum, ut de mundo eligantur, qui praedestinati sunt ante mundum (c. Julian. 6, 2. 5).*

<sup>1</sup> De hac potestate (Diaboli) tenebrarum eruuntur et parvuli, cum regenerantur in Christo. Neque hoc apparet in eorum arbitrio liberato, nisi cum ad annos pervenerint, ratione utentis aetatis, habentes conscientiam doctrinae salutari... voluntatem et in ea finientes istam vitam, si electi sunt in Christo ante constitutionem mundi, ut essent sancti et immaculati in conspectu eius in caritate, praedestinati in adoptione filiorum (ep. 217, 3, 9).



die gleiche: Beide halten an einer regeneratio des Kindes als Geistesbegabung fest. Aber der Unterschied tritt darin zutage, daß CALVIN sie in echt dialektischer Beziehung zum Sakrament denkt, während bei AUGUSTIN diese gratia schließlich doch an das Sakrament gebunden ist, denn sonst würde er nicht gleichzeitig in diesen letzten Schriften die schlechthinnige Heilsnotwendigkeit der Taufe behaupten<sup>1</sup>. CALVIN würde über diesen Gedankengang AUGUSTINS nicht mit Unrecht das Urteil sprechen: „gratia alligata est sacramentis.“ Hier ist in der Tat aus dem *conjungere signum et rem signatam* ein irgendwie doch mechanisches *alligare* geworden. Die Parallelen schneiden sich im Endlichen!

Unsere Untersuchung über die Beziehungen AUGUSTINS und CALVINS in der Tauflehre ist nicht zu einem so positiven Resultat gekommen, wie die über den Sakramentsbegriff. Es war nach den Voraussetzungen nicht anders zu erwarten. Immerhin scheint mir trotzdem das Ergebnis nicht negativ zu sein. Dazu sind die, wenn auch nur vereinzelt Gedanken, in denen sie übereinstimmen, zu charakteristisch. Die identischen Punkte der Tauflehre stehen meist im direkten Zusammenhang mit dem Sakramentsbegriff, während die Abweichungen von ganz anderen, die Tauflehre AUGUSTINS belastenden Anschauungen und Begriffen herkommen, und zwar in erster Linie vom Gnadenbegriff. AUGUSTIN fehlt letztlich der für CALVIN entscheidende Begriff der Gnade als *promissio Dei*, jedenfalls bringt er ihn in der Tauflehre nicht zur Geltung. Sie ist zu stark von unevangelischen Anschauungen beeinflußt. Weil nun in der Tat die übereinstimmenden Gedanken beider vom Sakramentsbegriff her sich ergeben, so macht die sonst vorliegende Differenz die Gültigkeit unserer These nicht unmöglich. Auch die Tauflehre trägt in ihrer Art dazu bei, die Behauptungen subjektiver und objektiver Beziehungen CALVINS und AUGUSTINS in der Sakramentslehre zu bestätigen.

---

<sup>1</sup> Serm. 294, 7: *parvulus non baptizatus pergit in damnationem* oder *de corr. et grat.* 8, 18 ... *serm.* 26, 12, *serm.* 27, 4.

### III. Kapitel.

## Die Lehre vom Abendmahl bei Calvin und Augustin.

Ganz anders als in der Tauflehre gestaltet sich die Darlegung der Beziehungen zwischen AUGUSTIN und CALVIN in der Abendmahlslehre. Wir befinden uns in derselben Lage wie beim Sakramentsbegriff. Die Berufung CALVINS auf AUGUSTIN ist überaus reichlich und mannigfach, und sie erstreckt sich gerade auf die wesentlichen Punkte, die charakteristischen Eigentümlichkeiten ihrer Abendmahlslehre. Zudem macht die Interpretation AUGUSTINS hier längst nicht die Schwierigkeiten, die uns die Tauflehre bereitet. AUGUSTIN ist in seiner Abendmahlslehre seinem Sakramentsbegriff treu geblieben, was man von der Tauflehre nicht behaupten kann. Allein aus diesem Grunde läßt sich schon eine weitgehende Uebereinstimmung CALVINS mit AUGUSTIN erwarten. Ferner ist bei beiden die Abendmahlslehre wesentlich durch die Christologie bedingt. Ihre Christologie aber ist in der Tat sehr verwandt. Sie trägt ein Gepräge, das jeder monophysitischen Tendenz zuwiderläuft. Auf ihre Auswirkungen werden wir genau zu sprechen kommen.

Da der Abendmahlstreit CALVIN während seines ganzen Lebens beschäftigt hat, und er sehr viel Zeit und Mühe auf eine Klärung der Fragen und auf die Einigung der Parteien verwandte, so ist das Quellenmaterial bei ihm unübersehbar groß. Den größten Raum nimmt die Polemik gegen die Lutheraner ein. In der Institutio schwillt das Abendmahlskapitel von Auflage zu Auflage an, in Traktaten, Briefen, Katechismen, besonderen Streitschriften, Kommentaren und ganzen Predigtreihen, überall entwickelt er teils in unendlicher Breite, teils in schärfster Kürze seine Lehre, die sich

immer gleichbleibt, da sie aus einem letzten Zentralgedanken entspringt und auf einen klaren Sakramentsbegriff sich gründet. Bei AUGUSTIN liegt die Quellenfrage nicht ganz so günstig. Eine Abendmahlskontroverse bestand damals nicht. Infolgedessen hat er sich nicht wie bei der Taufe eingehend über seine Abendmahlslehre geäußert. Nur in Predigten, Briefen und Schriftauslegung kommt er gelegentlich auf das Abendmahl zu sprechen. Immerhin reichen diese Stellen völlig aus, einen deutlichen Einblick in seine Anschauungen zu geben.

Da unsre Darlegung nur die Uebereinstimmung der charakteristischen und wesentlichen Punkte in der Abendmahlslehre darzutun hat, so ist es hinreichend begründet, daß wir nicht eine ausführliche Entwicklung der Abendmahlslehre CALVINS geben, sondern nur die wichtigen Gedanken CALVINS darlegen, soweit sie für einen Vergleich mit AUGUSTIN in Frage kommen. Vom Kernpunkt ihrer Abendmahlslehre auszugehen ist nicht zweckmäßig, da er gerade einer Darlegung im einzelnen bedarf und sich besser induktiv aufweisen läßt. Denn dieser Gedanke der *communio cum Christo* muß nach seinem Inhalt und Wesen durch Herausarbeitung der darin enthaltenen Momente bestimmt werden, um die charakteristische Uebereinstimmung AUGUSTINS und CALVINS zu zeigen. Es handelt sich dabei um folgende Hauptpunkte:

1. Wie ist die Gegenwart Christi im Abendmahl nach beiden zu denken?
2. Welcher Art ist die *manducatio Christi*?
3. Was ist die Gnadengabe des Abendmahls?

Das wäre auseinandergelegt die eigentliche Grundfrage: Inwiefern ist das Abendmahlssakrament *communicatio Christi*?

Inwiefern diesem ganzen Fragenkomplex eine tief begründete Einheit zugrunde liegt, läßt sich erst durch den Gang der Untersuchung selbst zeigen. Sie wird deutlich an der inneren notwendigen Beziehung der einzelnen Punkte, die einander gegenseitig fordern, oder sich auseinander ergeben. Der letzte Sinn des Abendmahlsmysteriums kann aber nicht direkt von AUGUSTIN oder CALVIN ausgesprochen werden, sondern ihre theologischen Gedankenreihen wollen als Hinweise auf das unaussprechlich große Geheimnis der

dort vorliegenden Offenbarung der Gnade Gottes verstanden werden, wie sie selbst auch von ihren Versuchen aussprechen.

## 1. Die Gegenwart Christi im Abendmahl.

### A. Calvins Anschauungen.

1. Als ersten charakteristischen und wesentlichen Punkt fassen wir die Bestimmung der Gegenwart Christi im Abendmahl ins Auge. CALVIN hat ihre Wirklichkeit und Wahrheit gegen die Zwinglianer verteidigt und ihre Eigenart gegenüber den Lutheranern mit großer Energie festgehalten. Das war ja auch der eigentliche Differenzpunkt im Abendmahlsstreit, wie man die Gegenwart Christi formulierte. Die Zwinglianer leugneten eine spezifisch sakramentale Gegenwart, sie erkannten nur eine psychologische Vergegenwärtigung durch die Feier als Erinnerungsmahl an. Ihnen gegenüber behauptet CALVIN eine sakramentale Vergegenwärtigung des wahren Fleisches und Blutes Christi. Das bedeutet nicht eine substantielle Gegenwart ähnlich der lutherischen Lehre, sondern eine aktive Vergegenwärtigung. Auf den göttlichen sakramentalen Akt, auf eine *Exhibitio* kommt es ihm dabei an. Das ist etwas gänzlich anderes als die lutherische Lehre von der unterpfandlichen Darreichung des Leibes und Blutes „in sub et cum pane“! Darum bestimmt er diese Gegenwart Christi als eine *spiritualis*, das heißt: eine durch den Akt des Heiligen Geistes dem gläubigen Empfänger direkt vermittelte *Exhibitio corporis et sanguinis Christi*: „actus in actu, nicht substantio in substantia“ (Ebrard). Denn so lautet ja die Verheißung Gottes in den Einsetzungsworten. Diese bringen keineswegs die Substanz von Leib und Blut in Brot und Wein, sondern verheißen dem gläubigen Empfänger der *signa* eine entsprechende („*simul*“) *Exhibitio rei signatae*. Insofern ist Christus wahrhaftig nach seiner Menschheit gegenwärtig im Abendmahlsakt, nicht in den Elementen.

In der Diskussion mit BULLINGER kommt diese Anschauung CALVINS scharf zum Ausdruck <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> (Febr. 1547 XII. 481): *Dico memoriam rei praesentis in coena esse. Atqui memoria est rerum absentium. Neque id pugnat. Abest enim Christus a coena quoad oculos, quoad omnes corporis sensus, quoad locum. Nam in coelo est eius corpus. Coena peragitur in terris.*

In einem Brief vom Juni 1548 faßt CALVIN diese Gedanken über die Wahrheit der Gegenwart Christi im Abendmahl gegenüber BULLINGER einmal folgendermaßen zusammen und gibt so in kürzester Prägnanz seine ganze Abendmahlslehre (XII 727 f.).

In coena cum nobis signa carnis et sanguinis Christi porrigantur, dicimus non frustra porrigi, quin res quoque ipsa nobis constet. Unde sequitur nos edere Christi corpus et sanguinem bibere. Ita loquendo neque rem ex signo facimus, neque utrumque simul in unum confundimus, neque includimus corpus Christi in panem neque rursus infinitum esse fingimus, neque somniamus carnalem in nos Christi transfusionem, neque ullum aliud tale commentum statuimus. Vos in coelo Christum esse dicitis secundum humanam naturam. Fatemur et nos idem. Coeli nomen loci distantiam vobis sonat. Id quoque libenter amplectimur: Christum scilicet locorum intervallo a nobis distare. Negatis corpus Christi esse infinitum, sed sua circumferentia contineri. Animus, imo ingenua hoc et palam testamur. Negatis signum cum re miscendum esse. Nos sedulo alterum ab altero distinguendum esse admonemus. Vos impanationem

Longa distantia. Sed adest piis animis per spiritus sui virtutem, quia non impedit Christi distantia, quominus nos mirabiliter pascat. Eiusdem est rationis locus ille Pauli: Celebrate mortem Domini donec veniat. Neque enim descendit ad nos Christus e coelo neque oculis cernitur, sed fide tantem nobis adest. Itaque non pugnat spiritualis eius conjunctio nobiscum et extremus adventus. Nec quidquam obstat, quominus essentialiter, hoc est, ipsemet revera Christus exhibeatur nobis et tamen venturus expectetur usque ad diem resurrectionis, quia in coelo manet...

Panem esse signum contendis. Idem sentimus. Exhibitionem negas. Ego contra assero. In figura nodum putas explicari. Non admitto. Signum enim a Deo vacuum non proficiscitur. Neque vero tantum panis figurat Christi corpus fuisse semel pro me immolatum, sed mihi hodie in cibum dari quo vescar... Vera certe repraesentatio coenae non erit, nisi participes Christi fiamus, in quo exhibitio est rei figuratae (XII 484)...

Negas Christum porrigendo panem jussisse ut corpus suum edamus. Ego autem hunc Christi verbis sensum existimo subesse. Panem quem vocat corpus suum edere nos jubet. Nonne histrionica erit actio nisi corpus edamus? Ad tropus est in locutione. Fateor: sed ita, ut interior veritas a signo visibili non destruat, sed potius signum rei quam figurat verum sit testimonium, Atque haec analogia est, ut vescatur Christi carne anima, sicuti corpus pane (XII 488).



acriter damnatis. Subscribimus. Quae igitur sententiae nostrae summa est?

Cum hic in terra panem et vinum cernimus, erigendas esse in coelum mentes ut Christo fruantur. Actunc praesentem nobis esse Christum, dum supra huius mundi elementa ipsum quaerimus. Neque enim fas nobis est, fallaciae Christum insimulare, quod fieret nisi veritatem simul cum signo exhiberi sentiamus. Et vos etiam conceditis signum nequaquam esse inane. Tantum restat ut definiamus quid in se contineat. Cum breviter respondemus nos fieri carnis et sanguinis Christi participes, ut in nobis habitet nosque in ipso, et hac ratione bonis eius universis fruamur: quid est obsecro in his verbis aut absurdi aut obscuri?

2. Wie CALVIN die Tatsächlichkeit der Gegenwart Christi im Abendmahl gegen die Zwinglianer fest behauptet, so verteidigt er die besondere Eigenart dieser Präsenz gegen Rom und besonders die Lutheraner unter ausführlicher Zugrundelegung einer christologischen Untersuchung über die *caro Christi*. Zum ersten Male sind die betreffenden Gedanken in der zweiten *Institutio* eingehend erörtert, wo an Stelle des ursprünglichen „*vere et efficaciter exhibere*“ von 1536 ein großer Abschnitt eingefügt ist: Kap. 18, 6—33. „*Vere et efficaciter*“ bezeichnete ja nur die Wahrheit und Tatsächlichkeit der Präsenz als *Exhibitio corporis et sanguinis*, das „Wie“ und seine Begründung fand dort keine ausführliche Besprechung, wenn er auch 1536 seine ganze Lehre schon vorgetragen hatte. Seine Lehre von der Präsenz wird negativ bestimmt durch stricte Ablehnung der katholischen und lutherischen Lokalpräsenz: *tollenda est quaelibet localis praesentiae imaginatio* (*Cons. Tig. art 20*), und zwar geht er gegen die Transsubstantiation besonders vom Sakramentsbegriff überhaupt aus vor, gegen die „Konsubstantiation“ (in jeder Schattierung) von seiner Christologie.

Die Transsubstantiation hebt das Abendmahl als Sakrament auf; denn es muß der strenge Parallelismus von *signum* und *res* bleiben. Die *similitudo*, die *analogia*, gerade als äußeres Symbol der geheimnisvollen göttlichen Wirklichkeit (*veritas spiritualis*) darf nicht verloren gehen (*Inst. 1539, 18, 6. 8*).

Aber auch die lutherische „*Inclusio*“, *praesentia localis*,

substantialis, carnalis darf unter keinen Umständen behauptet werden, da diese Ansicht der wahren Gott-Menschheit Jesu Christi widerspricht, wie sie nach der Schrift gelehrt werden muß. Daher: nobis autem hoc agendum, ut talem Christi in coene praesentiam cogitemus:

(1.) quae nec panis elemento ipsum affigat, nec in panem includat nec ullo modo circumscribat-quae omnia derogare coelesti eius gloriae palam est,

(2.) deinde quae nec mensuram illi suam auferat, vel pluribus simul locis distrahat, vel immensam illi magnitudinem affingat, quae per coelum et terram diffundatur — haec enim naturae humani veritati non obscure repugnant (Inst. 1543 18, 22).

Diese beiden „exceptiones“ läßt sich CALVIN nicht nehmen.

Dennoch soll unter seinem Begriff der Präsenz nicht ein bloßes „percipere imaginatione aut mentis intelligentia“ verstanden sein, sondern er soll eine „vera substantialis corporis et sanguinis communio“ ermöglichen, denn die Wahrheit der Präsenz ist durch das Sakrament gefordert: Die „ratio sacramenti“ fordert ein vere et efficaciter exhibere — non autem naturaliter. Die lutherische These der Präsenz ist ausgeschlossen durch die wahre Gottheit Christi, die nicht in die Elemente dieser Welt eingeht, und durch die wahre Menschheit Christi, die nicht unbegrenzt, allgegenwärtig, auf Erden verborgen ist, sondern begrenzt an einem bestimmten Ort im Himmel — zur Rechten Gottes — sich befindet, wohin Jesus seine verklärte caro mit sich genommen hat. Das ist die christologische Grundlage seiner Lehre von der Gegenwart Christi im Abendmahl. Die innere dogmatische Einheit der Gedanken ist so stark, daß man kein Stück aus dem Zusammenhang lösen kann, da sich alle Einzelheiten gegenseitig bedingen. Schon 1536 hatte CALVIN diese Grundlagen klar- und sichergelegt: I 121 f. (1539, 18, 24—33).

Christus hat unser wahres Fleisch angezogen und dieses verklärt in den Himmel aufgehoben<sup>1</sup>.

Begründung: Haec enim nobis nostrae resurrectionis

<sup>1</sup> Christus ut veram nostram carnem induit cum e virgine natus est, in vera carne nostra passus est, cum pro nobis satisfecit, ita eandem veram carnem et resurgendo recepit et in coelum sustulit.

et in coelūn ascensionis spes est, quod Christus resurrexit et ascendit. Diese Hoffnung wäre fragilis, wenn nicht unsre caro in Christus ins Himmelreich eingezogen wäre. Die Schrift bezeugt deutlich: 1. die leibliche Auferstehung und Himmelfahrt, 2. die leibliche Entfernung Christi von uns, da er sich nach seinem Leib bis zum Endgericht im Himmel befindet (I 123).

Nun ist aber caro ihrem Wesen nach Begrenztheit, Greifbarkeit, Sichtbarkeit, d. h. etwas Konkretes. Darum kann sie nicht Himmel und Erde erfüllen, allgegenwärtig, unendlich sein („Marcionitismus“). Die Schriftstellen von der Allgegenwart Christi sind „per communicationem idiomatum“ zu verstehen<sup>1</sup>. Die Divinitas hat nicht den Himmel verlassen und sich in „ergastulum corporis“ verborgen, sondern: tametsi omnia impleret, in ipsa tamen Christi humanitate corporaliter, id est naturaliter habitabat et ineffabili quodam modo (I 122). Daher kann auch der erklärte Leib des Herrn nicht unendlich, „pluribus locis, nullo loco, nulla forma“ sein, wenn er auch „gloriosum et immortale“ ist. Die Schrift bezeugt, daß auch er sichtbar, greifbar, begrenzt ist (Luc. 24). Sonst würde ja die wahre menschliche Natur aufgehoben und die caro zum spiritus<sup>2</sup>. Es ist aber Widersinn, von Gottes Allmacht zu behaupten, zu fordern, durch sie könne er caro = nicht caro sein lassen<sup>3</sup>. Uebrigens, fragt er später auch einmal, wie könnten wir sonst gleichgestaltet werden seinem erklärten Leibe<sup>4</sup>? Also muß die caro Christi an einem bestimmten, begrenzten Ort, und zwar im Himmel zur Rechten des Vaters sein. Christus ist von uns gegangen, nicht scheinbar, sondern wirklich, wie die Schrift bezeugt; körperlich ist er von uns „himmelweit“ entfernt<sup>5</sup>. Natürlich ist es eine überflüssige, dumme

<sup>1</sup> Ad hunc modum et filius hominis in coela erat quia ipse idem Christus, qui secundum carnem hominis filius habitabat in terris, Deus erat in coelo.

<sup>2</sup> Ea conditione carnem induit Christus, cui incorruptionem et gloriam dedit, naturam et veritatem non abstulit (I 123).

<sup>3</sup> Carnem igitur carnem esse oportet, spiritum spiritum, unum quodque quia a Deo lege et conditione creatum est (I 123).

<sup>4</sup> Phil. 3, 21: quam sit absurdum singulis fidelium corporibus totum mundum impleri (IX 34).

<sup>5</sup> „Abire“ et „ascendere“ non speciem ascendentis abeuntisque

Frage: wo denn Christus im Himmel sei: modo tamen in coelo esse credamus (Inst. 1543, 18, 28).

Mit der letzten These tut sich aber die wirkliche Möglichkeit einer Gegenwart Christi auf Erden auf: Christus zur Rechten des Vaters, in potentia und gloria patris regierend: Hoc regnum nec ullis locorum spatiis limitatum, nec ullis dimensionibus circumscriptum, quin Christus virtutem suam, ubicunque placuerit, in coelo et in terra exerat, quin se praesentem potentia et virtute exhibeat, quin suis semper adsit, in iis vivat, eos sustineat, confirmet, vegetet, conservet, non secus ac si corpore adesset (I 123).

Das ist die wirkliche Allgegenwart Christi auf Erden: secundum majestatem, providentiam, ineffabilem et invisibilem gratiam hat die Kirche ihren Herrn bis zu seiner Wiederkunft<sup>1</sup>.

3. Die Konsequenzen aus dieser klaren Ablehnung der Ubiquitätslehre und verwandter Dogmen für die Eigenart der Gegenwart Christi im Abendmahl sind nun sehr einfach: Es kann sich dort nur um eine sakramentale Verwirklichung dieser allgemeinen praesentia secundum ineffabilem gratiam handeln; und zwar findet diese Verwirklichung exhibitiv (nicht nur figurativ) statt: durch den Heiligen Geist. So kommt die repraesentatio in sacra coena zustande. Die Präsenz von caro und sanguis Christi ist ihre repraesentatio durch den Spiritus sanctus, denn dieser verbindet, was räumlich getrennt ist, durch seine majestas, seine Allmacht. Er ist mit den Strahlen der Sonne zu vergleichen, die uns auch ihre Substanz „quodammodo“ vermittelt<sup>2</sup>. Damit wird nicht

dare significant, sed vere id facere quod verba sonant. Ceterum tametsi carnem suam a nobis sustulit et corpore in coelum ascendit, ad dextram tamen patris sedet, hoc est in potentia, majestata et gloria patris regnat (l. c.). Corpus Christi in coelo ut in loco est — also: nobis tanto locorum intervallo distare, quantum coelum abest e terra (Cos. Tig. art. 25).

<sup>1</sup> Tribus modis facit eum nobis praesentem (ecclesia), majestate, providentia, ineffabili gratia, sub qua mirificam istam corporis et sanguinis eius communionem comprehendo: modo spiritus sancti virtute fieri intelligamus, non fictitia illa corporis ipsius sub elemento inclusione (Inst. 1543. 18, 28).

<sup>2</sup> Cur inferior spiritus Christi esset irradiatio ad communionem carnis et sanguinis eius in nos traducendam? Vinculum

die Wahrheit der Präsenz aufgehoben, sondern nur behauptet: *ab uno spiritu effici* (Inst. 1539, 18, 20)<sup>1</sup>.

Das ist die einzige Möglichkeit einer Gegenwart, oder besser Vergewärtigung Christi durch das Abendmahl; ein besonderer Fall aus der allgemeinen geistlichen Gnadengegenwart Christi, wie sie von ihm her durch die *arcana operatio Spiritus Sancti*, im Menschen durch die *fides* verwirklicht wird: *Mediator ergo noster cum totus ubique sit, suis semper adest et in coena speciali modo (!) praesentem se exhibet, sic tamen ut totus adsit, non totum: quia in carne sua coelo comprehenditur donec ad iudicium appareat* (Inst. 1559, IV 17, 30).

CALVIN setzt hier die scholastische Distinktion voraus: *Quamvis totus Christus ubique sit, non tamen totum, quod in eo est ubique esse* (l. c.).

Darum bestreitet er die Richtigkeit des Vorwurfs WESTPHALS, daß durch diese Leugnung der substantiellen Gegenwart des Leibes die wahre Gegenwart unmöglich gemacht würde<sup>2</sup>.

Unter dem Gesichtspunkt dieser illokalen Präsenz Christi sind die so oft mißverstandenen und sich scheinbar widersprechenden Gedanken CALVINS zu verstehen: daß einmal

*conjunctionis also ist Spiritus Domini, cuius nexu amplectimur — et quidam veluti canalis, per quem quidquid Christus est et habet ad nos derivatur.*

<sup>1</sup> *Abest igitur Christus a nobis secundum corpus: spiritu autem in nobis habitans in coelum ad se ita nos attollit, ut vivificum carnis suae vigorem in nos transfundat, non secus ac vitali solis calore per radios vegetamur ... Atqui sensus pietatis clare dictat non aliter vitam ex carne sua in nos stillare, quam dum totus secundum corpus in coelo manens ad nos sua virtute descendit* (Exp. IX, 33).

<sup>2</sup> (Sec. Def. IX, 76.) *Principium illud semper teneo: ut Christo potiamur, in coelo quaerendum esse, non solum ne quid de eo terrenum imaginemur, sed quia corpus in quo redemptor apparuit mundo, et quod semel in sacrificium obtulit, nunc coelo contineri oportet ut Petrus testatur. Spiritus autem sui virtute divinaque sua essentia non modo coelum et terram implere fateor, sed etiam mirabiliter nos sibi coaugmentare in unum corpus, ut caro illa, quamvis in coelo maneant, nobis alimentum sit. Ita Christum corpore absentem doceo nihilominus non tantum divina sua virtute, quae ubique diffusa est, nobis adesse, sed etiam facere, ut nobis vivifica sit sua caro. Nam cum arcana spiritus sui gratia ad nos penetrat, non necesse est, ut alibi diximus, ipsum corpore descendere.*



Christus durch die virtus Spiritus Sancti (nicht nach seiner substantia) vom Himmel herniedersteigt — und der Glaube andererseits nach oben gewiesen wird, Christus im Himmel zu suchen („Sursum corda“).

Der zweite Gedanke besonders wird von ihm nur immer wieder in der Schärfe wiederholt, weil er einen dauernden Kampf gegen die Adoration der Hostie zu führen hatte, und weil er dadurch am deutlichsten die Eigenart seiner spirituellen aber realen Präsenz (repraesentatio) zum Ausdruck bringen konnte<sup>1</sup>.

Die Elemente Brot und Wein haben ja nur die streng symbolische Bedeutung, wie sie der Sakramentsbegriff fordert. Somit ist die Metonymie der Einsetzungsworte selbstverständlich<sup>2</sup>.

Darum sind die Sakramente, wie wir hörten, *scalae*, *quibus fides promovetur* (XII 488), oder umgekehrt ausgedrückt und besonders vom Abendmahl gesagt: Dadurch erfolgt ein *Hinaufziehen* (*attolere*) des Glaubens kraft der Wirksamkeit des Heiligen Geistes. Dies bedeutet jedoch keineswegs einen „*raptus in coelum*“, wie die lutherische Polemik immer wieder behauptet hat, sondern soll einerseits den streng figurativen Charakter der Abendmahls Elemente und der Handlungssymbolik (Darreichen, Essen und Trinken) wahren, andererseits die geistliche Realität der sakramentalen Gegenwart Christi sicherstellen. Die eigentliche sakramentale Realität ist nach allem bisherigen nicht die substantiell gegen-

<sup>1</sup> Nam ut Christum illic rite apprehendant piae animae, in coelum erigantur necesse est. Quod si hoc sacramenti officium est, mentem hominis infirmam alioqui adjuvare, ut ad percipiendam spiritualium mysteriorum altitudinem sursum assurgat: qui in signo externo detinentur, a recta quaerendi Christi via aberrant. Die Schrift ermahnt dazu mentibus sursum erigi et ipsum (Jesum) in coelo quaerere sedentem in patris dextera (Inst. 1539, 18, 32). Oder: Neque enim aliter Christum in coena statuo praesentem, nisi quia fidelium mentes, sicuti illa est coelestis actio, fide supra mundum evehuntur, et Christus Spiritus sui virtute obstaculum quod afferre poterat loci distantia, tollens, se membris suis conjungit (Sec. Def. IX, 72).

<sup>2</sup> Corpus Christi vere spirituales esse cibum cuius substantia animae nostrae pascuntur et vivunt, idque non minus vere in sacra coena nobis praestari, quam externo symbolo figuratur (Sec. Def. IX, 71.)

wärtige *carō Christi*, sondern nichts anderes als der *Spiritus Christi*, der freilich in unmittelbarer Beziehung zur *caro Christi* steht, und diese auch für den Sakramentsempfänger realisiert, weil der *Spiritus Christi* von der *caro* ausgeht und nicht von ihr zu trennen ist. Nur in diesem Sinne, der *repraesentatio*, der Inbeziehungsetzung, darf man bei CALVIN von Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi reden. Im Akt des Geistes — und dem ihm entsprechenden des Glaubens, der das Abendmahl gehorsam empfängt — vollzieht sich diese Gegenwart Christi, sie ist nicht, sondern sie geschieht in actu, denn es handelt sich ja nicht um eine Sache (*substantia in substantia*), sondern um eine Tatsache, allerdings nicht um eine vergangene, sondern gegenwärtige. Indem *Spiritus Sanctus* und *fides* sich begegnen, wird gemäß der Verheißung und Einrichtung Gottes durch den Abendmahlsempfang die Beziehung zur *caro Christi* *vivifica* hergestellt. Das ist die Realpräsenz. Sie wird gegenwärtig im Geist. Diese Gegenwart Christi im Abendmahl ist nun aber nichts anderes, als die *manducatio* oder *participatio carnis et sanguinis*, die von CALVIN als *spiritualis* charakterisiert wird. Denn die Gegenwart Christi ist ja Aktualität, nicht Substantialität. Darum ist sie identisch mit dem gläubigen Empfang. *Repraesentatio* ist nur als *Exhibitio* wirklich. Der zweite Punkt der Abendmahlslehre, die *manducatio Christi*, ist nur die Kehrseite des ersten. Jedoch ehe wir zur Erörterung darüber kommen können, muß die Lehre AUGUSTINS von der Gegenwart Christi im Abendmahl CALVIN gegenübergestellt werden.

## B. Augustins Anschauung über die Gegenwart Christi.

„Glaubt der große Lehrer von Hippo an die Gegenwart des persönlichen Christus in der Eucharistie? Glaubt er an eine Verwandlung von Brot und Wein in Fleisch und Blut Christi? Oder ist ihm das Sakrament des Leibes und Blutes Christi wenigstens ein sichtbares Zeichen unsichtbarer Gnadenkraft analog etwa der Wirkung der Taufe?“ Unter diese Frage stellt der Katholik ADAM sein Werk über AUGUSTINS Eucharistielehre, und zwar nicht mit Unrecht; denn das ist ohne

Zweifel das interessanteste und schwierigste Problem der Abendmahlslehre AUGUSTINS: wie er über die Gegenwart Christi im Abendmahl gedacht hat. Das beweist die Geschichte der AUGUSTIN-Interpretation bis zur Gegenwart. Die Lösung gestaltet sich „so verschiedenartig, als der eucharistische Standpunkt derer war, welche einer solchen Lösung nahetraten“ (ADAM S. 1). Dies muß zwar auch weithin von ADAMS Buch gelten. Immerhin ist seine Forschungsarbeit so gründlich, so objektiv, daß man sich dem Gewicht seiner Darlegungen nicht entziehen kann. Es muß anerkannt werden, daß er keine scholastische Abendmahlslehre aus AUGUSTINS Aeüßerungen zu machen versucht, sondern wirklich ihn in seiner Eigenart zu erfassen unternimmt. So muß er sich denn schließlich auch zu dem Ergebnis bekennen, daß AUGUSTIN keine spezifisch eucharistische Gegenwart der caro Christi kennt, geschweige denn Transsubstantiation. „Die Furcht einerseits vor abergläubischem Mechanismus (!), andererseits vor monophysitischer und manichäischer Mißdeutung hindert AUGUSTIN, von einzelnen Ansätzen abgesehen, das hierdurch nahegelegte Dynamische der eucharistischen Caro zum Glauben an die reale Persönlichkeit Jesu im Sakrament zu vertiefen“ (S. 163).

Eine Auseinandersetzung mit ADAMS positiver Darlegung müssen wir uns hier versagen, ebenso eine umfassende Entwicklung der Abendmahlslehre AUGUSTINS. Für den Erweis unserer These kommt es ja nur auf die wesentliche Uebereinstimmung der Hauptgedanken an, und zwar hier zunächst betreffend die Präsenz Christi im Abendmahl. Die Uebereinstimmung ist in diesem Punkte bewiesen, wenn sich zeigen läßt, daß in den drei ausschlaggebenden Gedanken AUGUSTIN mit CALVIN identisch ist. Ich meine folgende: 1. Strenge Lokalisierung der caro Christi im Himmel, 2. Leugnung direkter Beziehung der Symbole zu Fleisch und Blut Christi, 3. Verwirklichung der Gegenwart Christi durch den Geist im Glauben. In diesen drei Punkten kam der eigentümliche dogmatische Zusammenhang der Anschauungen CALVINS über die Realpräsenz zum Ausdruck.

1. Wenn in irgendeinem Punkte der Abendmahlslehre, so herrscht in diesem Uebereinstimmung zwischen CALVIN und AUGUSTIN. Beide lokalisieren die begrenzte, endliche caro Christi im Himmel. Nicht ohne Grund konnte CALVIN sich

hier auf AUGUSTIN berufen gegen die Lutheraner, ihre Ubiquitätslehre, wie ihre These der „Lokalpräsenz“. Denn AUGUSTIN gebraucht deutliche Wendungen, die eine praesentia corporalis im Abendmahl ausschließen. Nur secundum praesentiam majestatis ist der Herr immerdar auf Erden bei den Seinen, nicht aber körperlich. Im Anschluß an Joh. 12, 8 (Arme habt Ihr allezeit usw. . .) sagt er: loquebatur enim de praesentia corporis sui. Nam secundum majestatem, secundum providentiam, secundum ineffabilem et invisibilem gratiam impletur quod ab eo dictum est: „Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.“ Secundum carnem vero quam verbum assumpsit: „non semper habebitis vobiscum . . .“ Quare? . . . ascendit in coelum, non est hic. Ibi est enim, sedet ad dexteram Patris: et hic est, non enim recessit praesentia majestatis. Aliter: secundum praesentiam majestatis semper habemus Christum: secundum praesentiam carnis: recte dictum est discipulis: me non semper habebitis (Joh. 50, 13)<sup>1</sup>.

Daß AUGUSTIN großen Wert darauf legt, daß Christus leiblich gen Himmel gefahren ist und dort körperlich, fern von seiner Gemeinde sich befindet, zeigen auch die Predigten über die Himmelfahrt (Serm. 261 ff.). Z. B. heißt es da von den Jüngern: Fixi erant in homine et Deum cogitare non poterant (in Christus). Tunc enim cogitarent Deum, si ab illis et ab eorum oculis homo auferretur, ut amputata familiaritate quae cum carne erat facta, discerent vel absente carne divinitatem cogitare (S. 264, 4).

AUGUSTIN bekämpft ausdrücklich die Meinung, als sei Jesus nach seiner Menschheit überall im Himmel und auf Erden: Et sic venturus est illa angelica voce testante, quem ad modum ire visus est in caelum, id est in eadem carnis forma atque substantia, cui profecto immortalitatem dedit, naturam non abstulit. Se-

<sup>1</sup> An anderer Stelle unterscheidet er eine dreifache Gegenwart Christi: secundum enim praesentiam pulchritudinis et divinitatis suae semper cum patre est, secundum praesentiam corporalem jam supra coelos ad dexteram Patris est; secundum praesentiam vero fidei in omnibus Christianis est (Serm. 361, 7). — Ideo enim Dominus absentavit se corpore ab omni ecclesia et ascendit in coelum ut fides aedificetur (Serm. 235, 3, 4). Daher: (l. c. 2, 3) Absentia Domini non est absentia. Habeto fidem et tecum est quem non vides.

cundum hanc formam non est putandus ubique diffusus. Cavendum est enim ne ita divinitatem astruamus hominis, ut veritatem corporis auferamus. Non autem est consequens ut quod in Deo est, ita sit utique ut Deus - ubique per id quod Deus est, in caelo per id quod homo (ep. 187, 3, 20).

In seiner Erklärung des apostolischen Symbols redet er auch eingehend von „aufgefahren gen Himmel“ usw. (de fide et symb. 6, 13; 7, 14; 8, 15). Christi Leib ist lokal begrenzt im Himmel bis zur Wiederkunft zum Gericht. Sed ubi et quomodo sit in caelo corpus Dominicum, curiosissimum et supervacaneum est quaerere, tantum modo in caelo esse credendum est (6, 13).

Aus dieser Tatsache erwächst ihm gerade das Geheimnis der Gegenwart im Abendmahl (serm. 272) und begründet mit ihr genau wie CALVIN den altkirchlichen Abendmahlsruf „Sursum corda“<sup>1</sup>.

Vergeblich versucht ADAM die Bedeutung dieser Aussagen abzuschwächen durch Hinweis auf Manichäer und Monophysitismus; er muß jedenfalls zugeben: „von einer vierten sakramentalen Gegenwart verrät er nichts“ (S. 118). „Es fehlt jeder Versuch, den schlichten Nachweis einer sakramentalen Gegenwart Christi auf Erden im Unterschied von dem sedere ad dexteram Patris zu führen“ (l. c). RÜCKERT sieht darum in diesen Äußerungen AUGUSTINS den entscheidenden Beweis dafür, daß Christus leiblich nicht im Abendmahl gegenwärtig sein kann. „Als entscheidend wird zu gelten haben, daß er den Leib Christi in der Gegenwart nicht auf Erden, nicht allgegenwärtig, sondern an einem bestimmten Ort im Himmel anwesend, und von der Erde, wohin er erst zum Gericht wiederkehren soll, abwesend denkt, woraus doch unausweichlich folgt, daß er auch im Brot des Abendmahls nicht könne gegenwärtig sein“ (S. 368 a. a. O.). Aber, fügen wir hinzu, es folgt daraus nicht die Unmöglichkeit einer anderen Art von Gegenwart im Abendmahl, ohne welche es allerdings nur „Symbol“ wäre.

<sup>1</sup> Si enim membra Christi facti estis, caput vestrum ubi? Membra habent caput. Si caput non praecessisset, membra non sequerentur (!) Quo ivit caput vestrum? Quid redidistis in Symbolo?: Tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelum, sedet ad dexteram Patris. Ergo in coelo est caput nostrum. Ideo cum dicitis „Sursum corda“, respondetis „Habemus ad Dominum“ (Serm. 227).



Erwähnt sei hier noch, daß ein paar Stellen bei AUGUSTIN scheinbar gegen diese strenge Lokalisation der caro Christi im Himmel sprechen und eine Multilokation zulassen. Aber diese Stellen beziehen sich alle auf die Zeit des Erdenwallens Christi und behaupten im Anschluß an Joh. 3, 13 („der Menschensohn im Himmel“), daß dies *per unitatem personae* gemeint sei. Von der caro Christi wird gar nicht geredet, sondern nur von der Einheit des Filius Dei und hominis<sup>1</sup>.

Da AUGUSTIN aber deutlich (Joh. 31, 9) wiederum sagt: *Erat tamen Dominus Christus secundum visibilium carnem in terra, secundum invisibilem majestatem in coelo et in terra*, so sind mit Sicherheit jene Stellen in ganz anderem Sinne gemeint, als man vielleicht zuerst herauslesen wird (Multilokation der caro). AUGUSTIN will nur sagen, daß Jesu menschliche Natur ideell im Himmel war und blieb wegen der *unitas personae*, als er auf Erden wandelte, nicht aber seine reale caro. Darum fehlen ja doch auch völlig die umgekehrten Aussagen über die jetzige Gegenwart der caro auf Erden.

AUGUSTINS Anschauung ist also dadurch keineswegs zu erschüttern. Die Grundlage ist in diesem ersten Punkt gelegt, die Uebereinstimmung AUGUSTINS mit CALVIN in dieser wichtigen christologischen Voraussetzung der Abendmahlsgegenwart ist erwiesen. Dieser Voraussetzung entsprechend kann es logischerweise auch bei AUGUSTIN keine *praesentia localis, substantialis, carnalis* geben. Zur weiteren Abgrenzung über das Wie dieser Präsenz Christi bei AUGUSTIN schreiten wir zum zweiten Punkt und untersuchen die Beziehung der Symbole zur caro Christi:

2. Wie von der Christologie, so läßt sich auch vom Sakra-

<sup>1</sup> *Parum est* (daß die Gottheit Christi zugleich damals im Himmel war) — *quia filius hominis descendit* (Christus enim descendit idemque filius hominis qui filius Dei est), *sedet in coelo, qui ambulat in terra. In coelo erat, quia ubique est Christus, idemque Christus est et filius Dei et filius hominum* (Serm. 294, 9 cf. Joh. 27, 4). *Per unitatem vero personae . . . et filius Dei ambulabat in terra, et idem ipse filius hominis manebat in caelo* (pecc. mer. 1, 31. 59) — *propter hanc unitatem personae non solum filium hominis dixit descendisse de caelo, sed esse dixit in coelo cum loqueretur in terra* (c. Max. Ar. 2, 20, 3).

mentsbegriff AUGUSTINS her negativ die Eigenart der Präsenz Christi im Abendmahl bestimmen. Es findet sich eine Anzahl Aeußerungen AUGUSTINS, die auch von dieser Seite aus eine Realpräsenz in katholischer oder lutherischer Deutung ausschließen; ganz abgesehen davon, daß sie von seiner „symbolischen“ Begriffsbestimmung des Sakraments überhaupt ausgeschlossen ist. Die Stellen, um die es sich handelt, sind auch mit Recht von CALVIN für sich in Anspruch genommen worden. Sie bestimmen den Charakter der irdischen Abendmahlshandlung, die Elemente Brot und Wein, figurativ, streng symbolisch. So nennt er das Abendmahl *convivium*, in quo corporis et sanguinis sui figuram discipulis commendavit et tradidit (ps. 3, 1). Oder: non dubitavit Dominus dicere Hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui (c. Adim. 12, 3). Denn nach AUGUSTIN ist secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi et sacramentum sanguinis Christi: sanguis Christi wegen der similitudo von res und signum<sup>1</sup>.

Dieser „quidam modus“ schließt alle direkte Beziehung aus, weil er deutlich genug auf den figurativen Charakter der Naturelemente hinweist. Ganz eindeutig läßt sich feststellen, daß die Konsekration der Elemente nichts an ihrer Natur ändert, wenn auch einige Stellen derartigen Anschein erwecken (gg. den MANICHÄER FAUST): Noster autem panis et calix non quilibet . . . sed certa consecratione mysticus fit nobis (20, 13) oder . . . accipiens benedictionem Christi fit corpus Christi (Serm. 234, 2). Dies „fit“ ist nach Joh. 80, 3: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum keineswegs substantiell zu verstehen. Genauer entwickelt AUGUSTIN aber den Gedanken, daß die Elemente nur Darstellungsform der caro und des sanguis Christi sind (trin. 3, 10, 19), wo er das konsekrierte Abendmahlsbrot in eine Reihe mit der ehernen Schlange, einem Propheten, und ähnlichen Offenbarungsmedien Gottes

<sup>1</sup> So wäre dann auch die fragliche Stelle zu verstehen: Ferebatur enim Christus in manibus suis quodammodo commendans ipsum corpus suum, ait: Hoc est corpus meum. Ferebat enim illud corpus in manibus suis. Ipsa est humilitas Domini nostri Jesu Christi (Ps. 33, 1. 10). Quomodo ferebatur in manibus suis? Quia cum commendaret ipsum corpus et sanguinem suum, accepit in manus suas quod norunt fideles, et ipse se portabat quodammodo cum diceret. Hoc est corpus meum“ (Ps. 33, 2. 2).

stellt, die dadurch, daß Gott sie als Mittel gebraucht, ihre Natur nicht ändern.

Dieselben Schlüsse lassen sich auch aus einer öfter wiederkehrenden Exegese des Herrenwortes vom „Fleischessen“ und „Bluttrinken“ ziehen. In seinem Werk: *De doctrina christiana* gibt er prinzipiell die Regel an für solche figurative Deutung bei bestimmten Schriftworten: *Quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem, neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuram esse cognoscas* (3, 10, 14). Also auf den Einzelfall Joh. 6, 53 angewandt: *Facinus vel flagitium videtur jubere: figura est ergo praecipiens passioni Dominicae communicandum, et suaviter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro eius crucifixa et vulnerata sit* (3, 16, 24)<sup>1</sup>.

An der Hand dieses Kanons exegesierte AUGUSTIN Joh. 6, 53 des öfteren ausführlich: Die Zuhörer Jesu . . . *acceperunt illud stulte, carnaliter illud cogitaverunt et putaverunt quod praecisurus esset Dominus particulas quasdam de corpore suo et daturus illis. Darum ärgerten sie sich an seiner Rede. Ille autem instruxit eos et ait illis: Spiritus est qui vivificat, caro autem nihil prodest: verba quae locutus sum vobis, spiritus est et vita. Spiritualiter intelligite quod locutus sum: non hoc corpus quod videtis, manducaturi estis et bibituri illum sanguinem quem fusuri sunt qui me crucifigent. Sacramentum aliquod commendavi vobis, spiritualiter intellectum vivificabit vos. Etsi necesse est illud visibiliter celebrari oportet tamen invisibilitier intelligi* (Ps. 98, 9).

Diese Gedanken richten sich nicht einfach gegen ein kapernaitisches Mißverständnis des Abendmahlsgenusses, wie ADAM meint, um ihre Wucht für die Bestimmung der Abendmahlsrealität abzuschwächen, sondern sie sind durchaus im Zusammenhang seines Sakramentsbegriffs zu verstehen, worauf AUGUSTIN hier selbst stets verweist: es richtet sich gegen den Realismus substantiellen Fleisch- und Blutgenusses Christi im Abendmahl, wie er damals weit verbreitet

<sup>1</sup> Ganz ebenso ist seine Anweisung zur metonymisch-figurativen Schriftauslegung in „*De rudibus catechizandis*“: *quod carnaliter sonat (z. B. den Leib Christi essen) . . . credat spirituale aliquid significare . . . figurate dictum vel gestum credat.*

gewesen sein wird (cf. civ. Dei 21, 20; 21, 25, 1. 2). Zwar soll sicherlich damit nicht jede sakramentale Realität geleugnet werden — der Schluß wäre sicher übereilt — aber wenn selbst ADAM zugeben muß, daß „das Problem der näheren Beziehung von Brot und Wein zum Leib Christi, insbesondere die Frage nach dem quomodo der Gegenwart Christi“ „ihm nie aufgestanden“ (S. 111) sei, so dürften wir nicht fehlgehen, wenn wir aus seinen Aeüßerungen im Hinblick auf seine Voraussetzungen (Sakramentsbegriff und Christologie) schließen, daß er an eine „Lokalpräsenz“, eine Einschließung oder Verbindung des Leibes und Blutes mit den Symbolen nicht gedacht hat. Dieses „negative“ Ergebnis ist uns insofern von Bedeutung, als dann seine Anschauung nur noch in der Linie CALVINS liegen kann.

3. Eine direkte Darstellung der positiven Gedanken AUGUSTINS über das quomodo der Gegenwart Christi im Abendmahl läßt sich nun aber gar nicht geben, da in der Tat, wie ADAM richtig sagt, diese Frage ihm gar nicht aufgestanden ist. Es fehlt völlig an irgendeiner einfachen Erklärung darüber — und das scheint mir für unsere Beweisführung besonders bedeutungsvoll zu sein. Denn CALVIN bemerkt ausdrücklich in seiner Institutio, daß diese Frage nach dem quomodo der Gegenwart erst durch curiosi homines erstanden sei<sup>1</sup>. Für CALVIN war daher dies ihm aufgedrängte Problem sehr akut, während es sich für AUGUSTIN deswegen nicht ergab, da damals in der Kirche darum gar nicht gestritten wurde. Daher: „Wenn er die Frage nach dem quomodo stellt (s. 272), so betrifft sie nicht wie bei AMBROSIUS das Zustandekommen des Sakramentes an sich, sondern das wirksame Sakrament im Gläubigen. Es fehlt jeder Versuch, das natürliche und mystische Element innerhalb des Sakraments nach der Weise des AMBROSIUS auf ihre physische (!) Verbindung zueinander zu prüfen oder gar diese Verbindung theoretisch zu

<sup>1</sup> (1536 I 120): Si haec vis sacramenti (daß nämlich Christus uns anschaulich bezeugt, er sei panis vitae) pro dignitate excussa expensaque esset, satis superque habebat, unde nobis satisfaceret, nec excitatae essent horribiles istae dissensiones, quae tunc olim, tum nostra etiam nunc memoria ecclesia misere vexata est, dum volunt curiosi homines definire, quomodo in pane praesens adsit Christi corpus. Dann folgt eine Aufzählung der verschiedenen Deutungen.

begründen“ (ADAM S. 112). Selbstverständlich und begreiflich, sagen wir, denn er kennt in der Tat kein wirksames Sakrament an sich, es ist ja für ihn Verwirklichung, actus, also steckt keine substantielle Realität in ihm, abgesehen von der göttlichen realen spirituellen Verwirklichung im gläubigen Empfänger. AUGUSTIN kennt keine substantielle Gegenwart Christi im Abendmahl, sondern nur eine spirituelle Verwirklichung durch manducatio. Darin sehe ich die tiefste Identität mit der CALVINISCHEN Lehre der Realpräsenz, die auch nur als exhibitio-manducatio im Glauben durch den Spiritus S. wirklich wird. Genau so urteilt DIECKHOFF, indem er bei AUGUSTIN von einem „Vergegenwärtigen“ Christi durch das sichtbare Zeichen redet und zwar auch nur für das gläubige Bewußtsein, aber nicht im ZWINGLISCHEN psychologischen Sinne: „An eine bloß symbolische Auffassung des Heiligen Abendmahls ist bei AUGUSTIN sowenig zu denken, als an eine bloß symbolische Bedeutung der Taufe (a. a. O. S. 567).“

Da uns die direkten Aussagen AUGUSTINS fehlen, kann nur eine indirekte, mehr hinweisende Darstellung seiner Auffassung von der Realpräsenz gegeben werden. Sie wird eigentlich erst aus der Entwicklung seiner Anschauung vom Wesen der manducatio Christi im Abendmahl mit Sicherheit gefolgert werden können.

Am besten gehen wir von einer oben schon kurz berührten Stelle aus, wo AUGUSTIN die Sakramente unter dem Gesichtspunkt der miracula et signa (wie auch gelegentlich CALVIN) mit Offenbarungen Gottes (Theophanien des A. T.) zusammenstellt. Gott benutzt hierbei, sagt er, irdische Materie (creatura): illa quae quamvis ex eadem materia corporali, ad aliquid tamen divinitus annunciandum nostris sensibus admoventur, quae proprie miracula et signa dicuntur, nec in omnibus quae nobis a Domini Deo annunciantur ipsius Dei persona suscipitur (Beispiel: Engel, Propheten) (trin. 3, 10, 19). Denn die substantia (oder essentia) der Trinität selbst, quandoquidem nullo modo mutabilis est, nullo modo potest ipsa per semetipsam esse visibilis (trin. 3, 11, 21). Dennoch aber erscheint, spricht Gott durch diese Kreaturen, wird gegenwärtig, ohne selbst mit diesen irgendwie identisch zu sein oder auch in lokaler Beziehung zu stehen. Proinde illa omnia, quae Patribus visa sunt, cum Deus



illis secundam suam dispensationem temporibus congruam praesentaret, per creaturam facta esse manifestum est (3, 11, 22). In diesem Sinne Moysi per angelum apparuit Dominus (11, 25). Genau so steht es mit dem Abendmahl. Die Elemente sind dazu bestimmt „aliquid divinitus annuntiandum“, Göttliches zu vergegenwärtigen: in huiusmodi significationem (res) assumpta est... vel aliquantulum mansura sicut potuit serpens ille aeneus exaltatus in eremo, sicut possunt et litterae, vel peracto ministerii transitura, sicut panis ad hoc factus in accipiendo sacramento consumitur. Sed quia haec hominibus nota sunt, quia per homines fiunt honorem tanquam religiosa possunt habere, stupore tamquam mira non possunt (3, 10, 19. 20). Also: „Wie die Erscheinungen bei den Theophanien Gott ankündigen, gegenwärtig darstellen und zeigen, so auch zeigen die Zeichen im Abendmahl den Leib und das Blut des Herrn, den Herrn selbst, machen das Gezeigte darstellend gegenwärtig. In beiden Fällen ist die Erscheinung nicht mit dem durch dieselbe Gezeigten zu identifizieren, das ja in beiden Fällen das Unsichtbar-Göttliche ist, welches dem Auge des Sterblichen nicht erscheinen kann. Das Unsichtbare wird in beiden Fällen gezeigt, dargestellt durch eine aus dem Kreatürlichen gemachte Erscheinung“ (DIECKHOFF S. 569/70).

Den Begriff dieser praesentatio wendet AUGUSTIN auch direkt auf das Abendmahl an:

Dominus ergo praesentavit se ipsum in fractione panis. Discite ubi Dominum quaeratis, discite ubi habeatis, discite ubi agnoscatis quando manducatis (Serm. 235, 3, 3)<sup>1</sup>.

Die Gegenwart (= Vergegenwärtigung) Christi im Abendmahl ist die des Glaubens, nur für den Glauben, natürlich

<sup>1</sup> Mementote quemadmodum Dominus Jesus ab eis, quorum oculi tenebantur... in fractione panis voluit se agnosci. Norunt fideles quid dicam: norunt Christum in fractione panis. Non enim omnis panis sed accipiens benedictionem Christi fit corpus Christi (s. 234, 2). Ubi voluit Dominus agnosci? In fractione panis. Securi sumus, panem frangimus et Dominum agnoscimus. Noluit agnosci nisi ibi, propter nos, qui non eum visuri eramus in carne, et tamen manducaturi eramus eius carnem. Quisquis ergo fidelis est... consoletur te fractio panis. Absentia Domini non est absentia. Habeto fidem et tecum est quem non fides (S. 235, 2. 3. Auch 239, 2. 2).

weswegen nicht weniger real, sonst könnte AUGUSTIN nicht so oft im Anschluß an Joh. 6 und I. Cor. 10 von dem „*potus spiritualis*“ reden, den die Gläubigen des alten und des neuen Bundes trinken. *Spiritalem eandem, nam corporalem alteram . . . bibebant de spiritali sequente Petra. Petra autem erat Christus. Inde panis, inde potus. Petra Christus in signo, verus Christus in Verbo et in carne (Joh. 28, 12) Eundem ergo potum quem nos, sed spiritalem id est qui fide capiebatur, non qui corpore hauriebatur (serm. 351, 1, 3).*

Damit ist eine gewisse geistige Gegenwart Christi im Abendmahl behauptet. Christus ist ja der *potus spiritualis*, die *res, quae significatur (Joh. 26, 12)*<sup>1</sup>.

Diese Gegenwart ist nur sachlich nicht verschieden von der allgemeinen Gnadengegenwart Christi im Glauben: *Qui credit in me, habet me (Joh. 26, 10). Daher: Credere in eum, hoc est manducare panem vivum. Qui credit manducat: invisibiliter saginatur (Joh. 26, 1)*<sup>2</sup>.

Auch bei AUGUSTIN ist die Abendmahlsgegenwart somit nur ein besonderer Fall dieser Glaubensgegenwart und Gemeinschaft Christi mit den Gläubigen. Umgekehrt ausgedrückt: Auch im Abendmahl ist die Gegenwart Glaubensgegenwart, nicht substantielle, dinglich-magische<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Daher illi (die Väter) pro magno sacramento eiusdem Christi biberunt aquam profluentem de Petra (— ibi Petra Christus, nobis Christus quod in altare ponitur), nos quid bibamus norunt fideles. Si speciem visibilem intendas, aliud est, si intelligibilem significationem, eundem potum spiritalem biberunt (Joh. 45, 9).

<sup>2</sup> Sehr deutlich zeigt dies eine auch von CALVIN zitierte Stelle (Joh. 50, 12): Si bonus es et ad corpus pertines, quod significat Petrus, habes Christum et in praesenti et in futuro: in praesenti per fidem, in praesenti per signum (crucis), in praesenti per baptismatis sacramentum, in praesenti per altaris cibum et potum. Si autem male versaris, videris habere in praesenti Christum.

<sup>3</sup> Quantum igitur ad praesentiam corporalem absens putabatur Dominus Christus, absens putabatur velut longius ibit. Tene fideliter, tene illum ad fractionem panis. Quid dicam? Agnovistis? Si agnovistis, ibi Christum invenistis (Serm. 89, 7). Dixerat unus de discumbentibus (beim Abendmahl Jesu): „Beati qui panem manducant in regno Dei.“ Quasi in longinqua iste suspirabat, et ipse panis ante illum discumbebat. Quis est panis de regno Dei, nisi qui dicit: Ego sum panis vivus qui de coelo descendi? Noli parare fauces sed cor! Inde com-

Genaueres und Eindeutigeres als das hier Beigebrachte findet sich bei AUGUSTIN nicht. Wie gesagt, direkte Aeüßerungen über das quomodo der Gegenwart Christi im Abendmahl fehlen vollständig. Daß er aber an eine reale Gegenwart Christi etwa in dem oben dargelegten Sinne der aktuellen Glaubensvergegenwärtigung geglaubt hat, wird man schwerlich bestreiten können. Insofern ist die Identität der inneren Struktur mit CALVINS Lehre aufweisbar. Die negativen und indirekten Momente ließen sich leicht als übereinstimmend zeigen, nur die positive Anschauung AUGUSTINS entbehrte einer Klarheit und konnte darum nicht direkt CALVIN zur Seite gestellt werden. Was die positive Seite angeht, so läßt sich das Verhältnis AUGUSTINS zu CALVIN hier vergleichen mit dem Verhältnis eines skizzenhaften Entwurfes zu seiner vollendeten Ausführung mit scharfen Umrissen und strenger Durcharbeitung. Daß sie aber zueinandergehören, muß bei Inbetrachtung der gleichen Voraussetzungen, wie sie nicht nur im Sakramentsbegriffe, sondern auch in seiner Anwendung auf das Abendmahl und in der Christologie vorliegen, mit größter Wahrscheinlichkeit behauptet werden. Letzte Einsicht in die Meinung AUGUSTINS über die Realpräsenz wird uns wohl stets verwehrt bleiben — vielleicht, daß es ihm selbst an dieser Klarheit gefehlt hat.

## 2. Die manducatio Christi im Abendmahl.

### A. Calvins Anschauungen.

Der Lehre von der Realpräsenz entspricht bei CALVIN ihre Kehrseite, die manducatio Christi, genau in allen Stücken. Genau genommen ist es im Grunde überhaupt nur ein und derselbe Gedanke: Die exhibitiv repräsentative, reale geistige Gemeinschaft mit Christus. Das heißt, er erkennt keine Realpräsenz, abgesehen von der manducatio an. Um das Wesen dieser participatio (communicatio), um ihre Art

*mendata est ista coena. Ecce credimus in Christum, cum (quem?) fide accipimus. In accipiendo novimus quid cogitemus. Modicum accipimus (nämlich die irdischen Elemente) et in corde saginamur. Non ergo quod videtur, sed quod creditur pascit (Serm. 112, 4, 5).*

ging ebenso wie bei der Realpräsenz der Streit besonders mit den Lutheranern. CALVIN mußte die Wirklichkeit dieser manducatio gegenüber den Zwinglianern festhalten und ihre Eigenart gegen die Lutheraner verteidigen. Da nun das Wesen des Abendmahls bei CALVIN deutlich ganz allein in dieser spezifischen manducatio besteht, so werden wir in unseren daraufbezüglichen Darlegungen eigentlich seine ganze Anschauung vom Wesen des Abendmahls zu geben haben.

1. Da das Abendmahlssakrament nicht ein leeres, inhaltloses Symbol sein kann, so muß es in ihm eine spezifische Verwirklichung geben, und zwar der Einsetzungsverheißung entsprechend, ein edere corpus et bibere sanguinem Christi. Denn wenn das Essen und Trinken der Zeichen nur Hinweis sein soll, kann von einem geistlichen Charakter des Abendmahls keine Rede mehr sein.

Daher muß er die ZWINGLISCHE Gleichung zurückweisen, als ob edere = credere sei<sup>1</sup>.

Freilich ist die manducatio Christi nicht vom Glauben zu trennen oder von ihm verschieden, vielmehr ist sie gerade manducatio fidei, aber: illis (Zwinglianer) manducatio est fides, mihi ex fide potius consequi videtur, illis manducare est dumtaxat credere, ego credendo manducari Christi carnem, eamque manducationem fructum effectumque esse fidei dico (l. c.). Das entspricht genau der Schrift, fährt CALVIN fort, die von einem habitare Christum per fidem redet, d. h. einem wirklichen habitare, nicht einem bloßen credere<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Christum esse panem vitae quo in salutem aeternam nutriantur fideles, nemo est nisi porsus irreligiosus, qui non fateatur. Sed hoc non perinde inter omnes convenit, qualis sit eius participandi ratio. Sunt enim qui manducare Christi carnem et sanguinem eins bibere uno verbo definiunt, nihil esse aliud quam in Christum ipsum credere. Sed mihi expressius quiddam ac sublimius videtur voluisse docere Christus in praeclara illa concione, ubi carnis suae manducationem nobis commendat: nempe vera sui participatione nos vivificari; quam manducandi etiam ac bibendi verbis ideo designavit, ne quam ab ipso vitam percipimus, simplici cognitione percipi quisquam putaret. Quemadmodum enim non aspectus, sed esus panis corpori alimentum sufficit, ita vere ac penitus participem Christi animam fieri convenit, ut ipsius virtute in vitam spiritualem vegetetur (Inst. 1539, 18, 12, 13).

<sup>2</sup> Darum heißt es im Kat. Gen. (VI, 124): Recipiendi porro modus

Die manducatio ist nicht ein intellektueller Akt, nicht ein Gedenken der Heilstatsache, sondern eine gegenwärtige Tatsache: lebendige Gemeinschaft mit Christus: *vera etiam sui communicatione fieri, ut vita sua in nos transeat ac nostra fiat* (Inst. I. c.). Diese communicatio Christi auf Grund des Glaubens an ihn verwirklicht sich besonders im Abendmahl, wenn auch die Verwirklichung nicht daran gebunden ist, sondern extra usum bestehen muß, denn sonst wäre ja die „*gratia sacramentis alligata*“. Andererseits aber ist diese participatio Christi nicht eine solche des „*spiritus dumtaxat*“, sondern wirklich des Fleisches und Blutes. Auch dies muß CALVIN gegen die Zwinglianer feststellen. Christus nennt seine caro die rechte Speise, sein sanguis den rechten Trank. Keiner hat das Leben, der nicht dieses Fleisches und Blutes theilhaftig geworden ist. Also muß die solida Christi communicatio tiefer sein als die von jenen angenommene bloße Beziehung zu seinem Geist (Inst. 1539, 18, 15).

Trotz dieser Abgrenzung machten die Lutheraner CALVIN den Vorwurf, daß er keine wahre participatio carnis et sanguinis lehre, sondern in Wirklichkeit doch bei der Gleichung *edere = credere* stehen bliebe. Darum weist er energisch diesen Vorwurf zurück<sup>1</sup>.

Darin also besteht der klare Unterschied von der ZWINGLISCHEN Abendmahlslehre, daß er eine reale Nahrung durch die caro Christi vivifica im Abendmahlsgeuß verwirklicht werden

---

an non fide constat? — Fateor. Sed hoc simul addo, fieri id dum non solum mortuum credimus, quo nos a morte liberaret et suscitatum, quo nobis vitam acquireret; sed in nobis quoque habitare agnoscimus nosque illi conjunctos esse eo unitatis genere quo membra cum capite suo cohaerent: ut huius unitatis beneficio omnium eius bonorum participes fiamus.

<sup>1</sup> Ubique resonant scripta mea differre manducationem a fide quia sit fidei effectus (Sec. Def. IX, 74) Distincte affirmo vere fieri Christi participes ut eius carne pascantur, qui fide promissionem recipiunt. Ergo aliud est manducatio carnis Christi quam promissionis receptio: siquidem admittit causam ab effectu suo differre. Quis enim ex meis verbis non colliget, quod spirituale nobis alimentum est caro Christi, incomparabilem fidei esse fructum? Ne quis efficacia promissionem carere putet, qua nobis offertur Christi corpus, vacuos et inanes a coena discedere nego quicumque fide promissionem recipiunt, quia simul oblato Christo vere fruuntur (IX, 75; ebenso IX 493).



läßt. Das ist die eine Abgrenzung CALVINS: Es gibt eine spezifische lebendig gegenwärtige participatio, communio, manducatio carnis et sanguinis Christi, die nicht schlechthin „Glauben“ genannt werden kann, sondern des Glaubens Frucht ist.

Für die Eigenart dieser manducatio bedarf es noch anderer Abgrenzungen.

2. Betonte CALVIN die Realität der manducatio, so mußte er sich sofort, entsprechend seiner Anschauung von der Realpräsenz, gegenüber der lutherischen Lehre abgrenzen: Jede substantielle Speisung in dem Sinne, daß sich eine communio substantialis = carnalis per mixturam substantiae carnis im Abendmahl vollziehe, daß eine manducatio oralis stattfände und daß sie allen zuteil würde, auch den indigni, wird von ihm abgelehnt.

Praesentia localis (substantiatis in, sub et cum pane) — manducatio substantialis — oralis — indignorum bilden ja genau so einen inneren Zusammenhang wie die entsprechende Gedankenreihe CALVINS. Mit großer Heftigkeit und Leidenschaft lehnt CALVIN jene Verwirklichung der communio carnis et sanguinis ab<sup>1</sup>.

So stark wie er die Inclusio corporis et sanguinis in die Elemente zurückweist, geht er gegen die manducatio oralis vor.

Quod autem quidam volunt corpus Christi ore deglutiri, nec scripturae autoritate, nec veteris ecclesiae testimonio nititur (IX 519). Christus will doch nicht unsren Leib, sondern unsre Seele nähren im Abendmahl: Die manducatio oralis ist aber carnalis, eine carnalis quaedam mixtura substantiae (IX 521), aber keine participatio Christi nach der regula fidei. Carnalis autem vocatur, qua putant

<sup>1</sup> Misceri se volunt carnis Christi substantiam cum hominis anima, quot se absurdis involvent? Negant fas esse tam sublime mysterium ad saeculi rationem subduci vel immensam eius magnitudinem metiri ingenii nostri modulo. In quo illis plane assentior. Sed an eo usque trahenda est fidei modestia, ut totam religionem horrendis portentis deforment? Sacram unitatem, quae nobis est cum Christo, sensui carnis incomprehensibilem fatemur esse. Quod nos sibi conjungens non modo vitam nobis instillat, sed unum quoque nobiscum efficitur, sicuti ipse unum est cum patre, sublimius captu nostro mysterium esse concedimus: nisi quatenus eius verbis refectum est. Sed an ideo protinus somniandum, in nobis transfundi eius substantiam, ut sordibus nostris inquinetur? (Expos. IX, 31.)

quidam substantiam ipsam Christi in nos transfundi sicuti panis comeditur (IX 522). Bitteren Hohn und Spott pflegt er deswegen über diese manducatio oralis zu ergießen. Er nennt sie *crassa imaginatio de manducatione carnis: ac si corporalibus cibis esset similis, qui ore sumpti in ventrem descendunt!* (IX 521 Vera Partic).

Die hiermit bei CALVIN verbundenen Angriffe auf die lutherische Lehre brauchen wir nicht mehr heranzuziehen. Seine Auffassung ist ohnehin klar. Ehe wir seine positiven Anschauungen darlegen, müssen wir noch die wesentliche letzte Abgrenzung gegen die lutherische Lehre darstellen: die Ablehnung der manducatio indignorum. Um sie war der Streit fast am heftigsten entbrannt. In allen Schriften gegen die Lutheraner kehrt dieser Punkt besonders ausführlich wieder. Ohne Frage liegt hier auch ein scharfer Ausdruck der Scheidung CALVINS von ihnen. Die Voraussetzungen gerade zu dieser Ablehnung liegen in seinem positiven Begriff der manducatio spiritualis per fidem: Generaliter dixi: quaecumque gratuita dona nobis offert Deus in aeternam salutem non sine fide recipi. Unde conficitur solos fideles Christi et spiritualium eius bonorum esse participes (IX 88). Das ist der Obersatz. Gegen Zwingli hatte er wohl an einem sakramentalen manducatio festgehalten, aber gerade auch dort betont, daß sie fidei fructus, effectus non absque fidei gustu sein könne. Die Lutheraner aber hatten aus ihren Voraussetzungen folgern müssen, daß es eine manducatio substantiae carnis auch bei den Ungläubigen, den indigni im weitesten Sinne, gäbe, die dann freilich ohne Frucht zum Heil, sondern zum Gericht geschieht.

Die Lutheraner sahen die Objektivität des Sakraments bedroht, wenn nicht Fleisch und Blut Christi „promiscue“ von allem genossen wurde. CALVIN bemerkt dazu: Ego libenter subscribo verbis Christi sacramentum constitui carnis et sanguinis. An ideo sequitur ab incredulis percipi Christi corpus? Denn inter offerre et accipere longum est discrimen. Damit ist die „integritas sacramenti“ völlig sichergestellt. Quando vero reprobis non nisi sua incredulitas obstaculo est quominus Christo potiantur, in ipsis quoque tota culpa residet. Denique neminem frustratur signi repraesentatio, nisi qui ultro et maligne se ipsum privat. Sed cum Dominus vere semper quod figurat tam per impios quam fideles mini-

stros, praestare sit paratus, non nisi fide recipi fatemur quod oblatum est: incredulos vero inanes dicimus vacuosque discedere. Neque tamen eorum vitio sacramenti virtuti quidquam deperit. Aditum claudit et observat incredulus, quominus in eius animam penetret Dei gratia. Negamus Dominum ideo manum suam retrahere: quin potius, ut sibi perpetuo constet, ac immensa sua bonitate certet cum hominis malitia, vere quod respuitur offerre asserimus (Exp. IX 25, 26).

CALVIN nennt es sein „axioma“: non posse Christum quatenus est panis vivificus et victima in cruce immolata, spiritu suo vacuum in corpus hominis intrare (Vera Part. IX 485). Denn diese Beziehung des Leibes Christi zu seinen Gaben ist gänzlich unlöslich, es kann also keine Gemeinschaft des Leibes Christi mit dem Menschen zustande kommen, ohne daß damit zugleich dessen Gaben mitverliehen würden (Cf. IX 164/65).

Die veritas des Abendmahls besteht in diesem von seinen Gaben untrennbaren Leib, in der caro Christi vivifica, der lebendmachenden Nahrung des gläubigen Menschen, während sie bei Westphal nichts anderes ist als eine bloße Substanz, deren Genuß eine „substantialis ingurgitatio“ (IX 165) wahllos bei allen Teilnehmern unabhängig vom Glauben und Unglauben bedeutet. Das ist aber als unerträgliche Unsinnigkeit abzulehnen.

Der innere Zusammenhang dieser Verneinung einer manducatio indignorum mit den positiven Gedanken CALVINS über die Eigenart der manducatio Christi, wie sie an sehr vielen Stellen betont wird (zusammengefaßt z. B. Inst. 1559 IV 17, 33. 34), ist durchsichtig und klar. Auf der einen Seite ist die caro Christi ihrem Wesen nach vivifica und keine dingliche Substanz, die etwa im Abendmahl dargereicht werden könnte, vielmehr ist es das „vivifica“ dieser caro, was im Abendmahl genossen wird. Daher kann es in keiner Weise irgendeine Mitteilung dieser caro vivifica geben, die nicht selbst vivifica in ihrer Frucht, ihrem „effectus“ ist.

Und auf der andern Seite gibt es keine wirkliche manducatio Christi abgesehen vom Glauben, er ist Voraussetzung der receptio, gleichsam das Empfangsorgan, der Boden, auf dem das „vivifica“ der caro Christi gedeihen, Frucht bringen kann. Diese beiden Seiten sind letztlich ein einheitliches Ge-

dankengefüge: Wo manducatio, da effectus und fructus; wo manducatio, da geschieht sie per fidem; und sie ist darum real, weil manducatio per fidem, und darum fruchtbar, weil manducatio carnis vivificae: reale und fruchtbare manducatio aber ist ja eine, denn wenn sie real ist, dann ist sie auch fruchtbar.

3. Nach diesen scharfen Abgrenzungen bleibt uns noch die positive Bestimmung zu verdeutlichen, die z. T. schon aus den obigen Ausführungen CALVINS heraustrat. Die Realität der exhibitio der manducatio wurde auf alle Weise behauptet, und über den modus manducandi mußte er in verschiedener Hinsicht den Kampf führen, denn es kam CALVIN auf einen scharfen Begriff positiver schriftgemäßer und dem Glauben entsprechender manducatio an<sup>1</sup>.

So real ist ihm diese manducatio carnis Christi, daß er unter bestimmten Bedingungen durchaus geneigt ist, sie „substantialis“ zu nennen<sup>2</sup>.

Diese manducatio substantialis ist aber zugleich eine „spiritualis“ — wie CALVIN gewöhnlich den modus manducandi bezeichnet. Spiritualis nennt er sie besonders im Gegensatz zur „carnalis“, wie er die lutherische These der manducatio bezeichnet. Es soll keineswegs die manducatio carnis damit in Frage gestellt sein, wie ihm die Lutheraner vor-

<sup>1</sup> Nos quia reverenter amplectimur Christi verba certoque persuasivum, non frustrandi causa corpus sum vocare quem in coena panem discipulis porrigit, modum quaerimus, qui a fidei regula non discrepat (Sec. Def. IX 87). Neque enim communicari Christi carnem et sanguinem negamus, tantum definimus modum, ne vel coelesti Christi gloriae quidquam deroget carnalis manducatio, vel naturae humanae veritatem evertat (Ult. Adm. IX 190). Aliud enim est praesentem Christi substantiam, ut nos vivificet in pane sistere (wie es die Gegner tun) — dieser Modus ist aber unmöglich — aliud vivificam esse Christi carnem quia ex eius substantia vita in animas nostras profluit: so ist bei ihm selbst die Art der Verwirklichung zu begründen (Sec. Def. IX, 81).

<sup>2</sup> Neque enim si vivifica est nobis caro Christi, ideo transfundi in nos eius substantiam necesse est. Sublato hoc transfusionis commento de voce substantiae controversiam movere nunquam mihi venit in mentem, nec unquam dubitabo fateri, arcana spiritus sancti virtute vitam in nos diffundi ex eius carnis substantiae, quae non abs re cibis coelestis vocatur (Sec. Def. IX 79). Substantialis enim communicatio ubique a me asseritur: modo facessat localis praesentiae et de carnis immensitate figmentum (V. P. IX, 484).

warfen: „*spiritualis*“ bezeichnet nur die Art und Weise, nicht den Gegenstand der *manducatio* <sup>1</sup>.

Diese *manducatio substantialis spiritualis* ist nichts anderes als die *manducatio per fidem*. Denn, wie der *Spiritus sanctus* das „*vinculum conjunctionis*“ zwischen der *caro Christi* und dem Menschen ist, so ist die *fides* genau so das *vinculum conjunctionis*; zudem ist die *fides* ja selbst schon eine Wirkung des *Spiritus S.* Darum schließt auch dieser Begriff vom *manducatio* die wahre sakramentale nicht aus, sondern ein <sup>2</sup>.

Nur die *manducatio spiritualis per fidem* ist wirkliche *manducatio sacramentalis*. Dagegen *manducatio sacramentalis* ohne *fides* — und darum ohne die Wirksamkeit des *Spiritus* — ist nichts als ein bloßer Genuß der Elemente: sacramentaliter *Christi corpus comedi ab impiis non vere nec re ipsa, sed signo tenus* (l. c.).

Wirkliche *sacramentalis manducatio* ist auch *mand. substantialis per fidem*: *Ubi haec absurditas* (nämlich die *mand. oralis*) *remota fuerit, non est cur negemus substantialiter nos pasci Christi carne, quia vere coalescimus cum ipso in unum corpus per fidem et ita unum cum ipso efficimur.*

<sup>1</sup> *Etsi autem verum Christi corpus comeditur in coena, non ideo tamen sicuti volunt (Lutheraner), spiritualis interpretatio excluditur, quae modum distinguat, quando haec optime conveniunt, idem corpus quod semel victima factum est, nobis dari, neque tamen comedi carnali modo* (Ult. Adm. IX 241). Aber: *Nec vero cum spiritualiter dicimus Christi nos fieri participes, voce hac intelligimus significatione tantum, tropice et allegorice nobis proponi edendam carnem, ... sed spirituales modum opponimus carnali* (IX 215) und nicht dem realen, wie die Gegner verleumderisch behaupten. So muß er genauer definieren: *contraversum est de voce „spiritualiter“, a qua nulli abhorrent, quod putant imaginarium aliquid vel inane notari. Ergo hic etiam succurrat definitio necesse est. Spiritualis ergo manducatio carnali opponitur ... Ex opposito autem dicitur spiritualiter nobis Christi corpus dari in coena, quia facit arcana spiritus sancti virtus, ut quae locorum spatio distant inter se uniantur, ac proinde ut e coelo ad nos penetret vita ex carne Christi* (V. P. IX 522).

<sup>2</sup> *Quibusdam suspiciosum est nomen fidei ac si veritatem et effectum (coenae) everteret. Atqui longe secus accipere convenit, quia scilicet Christo non aliter conjungimur, quam si mentes nostrae mundum transcendunt. Nostrae itaque cum Christo conjunctionis vinculum est fides, quae sursum nos attoluit, et anchoram suam jacit in coelo, ut in sua gloria potius quaeratur a nobis Christus quam ut rationis nostrae figmentis subiaceat* (IX 522).



Unde sequitur substantiali societate cum ipso conjungi non secus ac substantialis vigor a capite in membra defluit. Definitio igitur statuenda erit: Substantialiter nos fieri carnis Christi participes, non quod fiat carnalis quaedam mixtura, vel quod caro Christi a coelis elicitā in nos penetret, vel quod ore deglutiatur, sed quia non secus animas nostras vivificet Christi caro, quoad vim et efficaciam, ac panis vini-que substantia corpora aluntur (l. c. IX 521).

Diese Bestimmung der manducatio als spiritualis per fidem weist noch einmal nachdrücklich darauf hin, daß die communicatio Christi kein Werk des Sakraments ist, keine spezifische Sakramentsgabe, sondern so gut vorher wie nachher — extra usum — fortbesteht. Es handelt sich für CALVIN hier um ein coalescere, ein Werden, Entwickeln, um ein Wachstum der Glaubensgemeinschaft durch die Kraft des Heiligen Geistes, vermittelt durch Gnadenmittel als die regulären Instrumente des Geistes: durch Wort und Sakrament. Durch diese notwendige Ausdehnung der manducatio will er aber die Wirklichkeit der sakramentalen nicht in Frage gestellt haben, nur deren inhaltliche Eigenart wird verneint. Daß ihm deswegen gerade von lutherischer Seite der heftige Vorwurf einer Entleerung des Sakraments gemacht wurde, ist verständlich. Für sie war es tatsächlich eine Entleerung. CALVIN hält dennoch daran fest, daß durch die mand. spir. die sakramentale nicht aufgehoben ist, es sei denn, daß man unter „sakramentaler“ das verstehen will: „dum increduli sine fide, sine ullo pietatis sensu, Christi corpus in ventrem ingurgitant.“ — Nos etiam, fügt er darum hinzu, in sacramento Christum non nisi spiritualiter manducari asseruimus . . . und schließt: haec nostrae doctrinae summa est: carnem Christi panem esse vivificum, quia dum fide in eam coalescimus, vere animas nostras alit et pascit. Hoc non nisi spiritualiter fieri docemus, quae huius sacrae unitatis vinculum arcana est ac incomprehensibilis spiritus sancti virtus. Hoc modo, ut animae nostrae alimentum ex Christi carne percipiant, dicimus sacro coenae symbolo adjuvari. — Etsi autem extra sacramenti usum spiritualiter Christo communicant fideles, aperte tamen testamur, Christum, qui coenam instituit (!), efficaciter per eam operari (Ult. Adm. IX 162) — und zwar folgendermaßen: Idem ergo corpus quod semel

filii Dei patri in sacrificium obtulit, quotidie nobis in coena offert, ut sit in spirituale alimentum. Tantum de modo tenendum est non opus esse descendere carnis essentiam e coelo ut ea pascamur, sed ad penetranda impedimenta et superandam locorum distantiam sufficere spiritus virtutem (V. P. IX 521).

Damit ist der ganze Kreis geschlossen, indem wir in den letzten Zitaten noch die Verbindungslinien zur „Realpräsenz“ des Leibes und Blutes gezogen haben, um den Zusammenhang dieser Gedanken aufzudecken. Die Realpräsenz wird verwirklicht, wie wir sehen, durch die arcana Spiritus sancti virtus, die die caro Christi vergegenwärtigt — und die manducatio carnis vollzieht sich durch dieselbe arcana Spiritus S. virtus. Das besagt nichts anderes als: es gibt keine substantielle Präsenz, keinen substanziellen Genuß nach CALVIN, sondern nur Verwirklichung von Gegenwart Christi und Genuß seines Fleisches und Blutes in ein und demselben Geistes- bzw. Glaubensakt durch den Empfang der Elemente (= anläßlich, simul, non minus vere quam...), durch die gehorsame Teilnahme an der irdischen Abendmahlsfeier. Diese Verbindung vom Präsenz und Manducatio ist eine „sacramentalis conjunctio“, nicht eine „unio substantialis“: Sub pane vel cum pane nobis dari Christi Corpus, kann er deshalb sagen — nicht in pane, denn auch sub et cum hat bei ihm einen anderen Sinn als das „in, sub et cum“ Luthers — quia non substantialis unio corruptibilis cibi cum Christi carne, sed sacramentalis notatur conjunctio. Hoc autem controversia caret apud omnes pios, inseparabile esse vinculum signi et rei signatae in promissione ipsa, qua Deus nihil fallaciter ostendat, sed figurat quod vere et re ipsa praestat (V. Part. IX 520).

Der Begriff der manducatio spiritualis zeigt nun von der andern Seite ebenso wie die Verwirklichung der Realpräsenz durch den Spiritus S., daß die eigentliche sakramentale Realität der Spiritus ist. In ihm vollzieht sich aktuell, dynamisch exhibitio und manducatio, er ist einfach die Verwirklichung der communicatio zwischen dem erhöhten Christus zur Rechten Gottes und dem gläubigen Menschen: coena veri dei cultoribus coelestis actio vel quasi vehiculum quo mundum transcendat (IX 478). Anders ausgedrückt: Die exhibitio und

manducatio spiritualis sind die Bezeichnung für die Vollziehung der Gemeinschaft, die sich zwischen dem Haupt Christus und seinem Leib, der gläubigen Gemeinde verwirklicht. Von diesem Haupt aus erstreckt sich das geistliche Leben auf alle Glieder, und zwar geschieht dies durch die Kraft des Heiligen Geistes selbst<sup>1</sup>.

Damit ist der *modus manducandi* hinreichend bei CALVIN aufgehell't. Seine zahlreichen Ausführungen lassen über seine Anschauung keinen Zweifel, wie sich das Abendmahl als Gnadenmittel vollzieht. Von der Frage nach dem Wie des Vollzuges ließ sich die inhaltliche Bestimmung des Was eigentlich gar nicht trennen. Das Wie und das Was des Abendmahls sind so innig und tief verbunden, daß wir sogar sagen können: das Wie ist letztlich auch zugleich das Was, beide sind ihrem Wesen nach identisch, denn CALVINS Begriff des „Spiritualiter“ ist nicht bloß formal, sondern durchaus inhaltlich gemeint. Der Spiritus S. ist die Verwirklichung, die sakramentale Realität von *exhibitio* und *manducatio*, er ist die *communicatio substantialis*. Der Inhalt des Abendmahls ist für ihn mit seiner Wirkung als Gemeinschaft mit Christus identisch. Denn diese ist ja nicht substantiell („*per mixturam substantiae*“), sondern aktuell, stets neue Verwirklichung im Glaubensakt durch den Heiligen Geist. Leib und Blut Christi werden nicht genossen, sondern die im Abendmahl mit jenen hergestellte Gemeinschaft vermittelt durch diese Herstellung selbst die mit der *caro vivifica* gegebenen Gaben. Von dem Inhalt dieser Gaben ist noch besonders zu reden: was „*alimentum*“, „*spiritualis vita*“, „*coalescere*“, „*pasci*“ etc. besagen, von denen wir oben hörten.

<sup>1</sup> Si arcana spiritus virtute corpus Christi in cibum nobis dari trado, an ideo nego coenam communicationem esse corporis? fragt er daher den Heßhus (V. P. IX 466): Ego vero communicationis modum definio sine ambagibus Christum pro immensa et admirabili sua potentia efficere ut secum in eandem vitam coalescamus, nec tantum applicare nobis passionis suae fructum, sed vere nostrum fieri, ut bona nobiscum sua communicet, ideoque nos sibi conjungere sicut membra et caput corpus unum efficiunt . . . Carnis et sanguinis communicationem non tantum interpretor de communi natura, quod Christus homo factus jure fraternae societatis nos Dei filios secum fecerit, sed distincte affirmo, quam a nobis sumpsit carnem, eam nobis esse vivificam, ut nobis sit materia spiritualis vitae (V. P. IX 470).

## B. Augustins Anschauung über die manducatio.

Die Aeüßerungen AUGUSTINS über das Wesen der manducatio Christi sind nicht sehr viele, und wir müssen versuchen, aus den einzelnen, nicht immer leicht zu verdeutlichenden Stellen ein einigermaßen klares Bild zu gewinnen. Wir sind fast in derselben Lage wie in der Frage der Realpräsenz, wo auch nur auf Umwegen AUGUSTINS Anschauung festzustellen war. Uebrigens finden sich fast sämtliche diesbezügliche Stellen AUGUSTINS schon bei CALVIN zitiert. Wir können nun zunächst wie bei CALVIN eben die Abgrenzungen vollziehen, aus denen klar wird, daß es der Realpräsenz entsprechend keine substantielle Vermittlung von Leib und Blut Christi objektiv durch das Abendmahl, geschweige denn durch die Elemente gibt. Einerseits nämlich wird von ihm die manducatio Christi ganz stark mit dem „credere in Christum“ in Beziehung gesetzt, daß es scheint, als ob in der Tat manducare schlechthin credere sei. Andererseits wird den „indigni“ jede reale manducatio rei sacramenti abgesprochen. So wird beinahe der Anschein erweckt, als ob es überhaupt keine reale manducatio sacramentalis gäbe. Das kann jedoch nach der Lage der Dinge von AUGUSTIN nicht behauptet werden, denn dagegen spricht der Sakramentsbegriff und die übrigen Gedanken über das Abendmahl.

1. „Damit, daß nach AUGUSTIN das Sakrament im engeren Sinne, das Zeichen als solches nur die Bedeutung hat, das Bezeichnete dem gläubigen Bewußtsein gegenwärtig zu machen, damit, daß also AUGUSTIN nicht an eine objektive Verbindung zwischen dem Bezeichneten und dem Zeichen im Abendmahl und seiner Darreichung denkt, . . . stimmt es denn auch überein, wenn AUGUSTIN das Essen und Trinken des Leibes und Blutes mit dem Glauben identifiziert . . . Achtet man auf diese Aussagen AUGUSTINS über das Sakrament als solches und über das Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi, welches mit dem credere in Christum identifiziert wird, so liegt es sehr weit ab von dem Glauben an eine besondere, zum Heil notwendige Gnadenwirkung des Abendmahls zum Leben, zur Unsterblichkeit. Vor allem ist der Gedanke einer realen Mitteilung des Leibes und Blutes Christi selbst im Abendmahl dadurch beseitigt.“ (DIECKHOFF S. 571, 572.)

Dies Urteil ist zutreffend, wenn nur die Identifikation von *manducare* und *credere* nicht die Wirklichkeit der *manducatio* im Abendmahl aufheben soll und die „reale“ Mitteilung im Sinne der substantiellen (also lutherischen oder katholischen) zu verstehen ist. Eine solche Mitteilung kennt er freilich nicht, während andererseits jene Identifizierung die Realität einer sakramentalen *manducatio fidei* nicht unmöglich macht.

*Credere* enim in eum, exegiesiert er Joh. 6, 28. 29, hoc est *manducare* panem vivum. Qui credit manducat (Joh. 28, 1). Hoc est opus Dei ut credatis in eum quem misit ille. Hoc est ergo *manducare* cibum qui non perit, sed qui permanet in vitam aeternam: Ut quid paras dentes et ventrem? Crede et manducasti (Joh. 25, 12)<sup>1</sup>.

Daß AUGUSTIN damit die geistliche Gemeinschaft mit Christus gemeint hat, geht auch aus einer andern Stelle hervor, die den Begriff des *manducare* deutet:

Denique jam exposuit (Christus), quomodo id fiat, quod loquitur, et quid *manducare* corpus eius et sanguinem bibere. Joh. 6, 57: Qui manducat carnem meam . . . in me manet et ego in illo. Hoc est ergo *manducare* illam escam et illum bibere potum, in Christo manere et illum manentem in se habere. Ac per hoc qui non manet in Christo et in quo non manet Christus, procul dubio nec manducat carnem eius (spiritualiter) nec bibit eius sanguinem (licet carnaliter et visibiliter premat dentibus sacramentum corporis et sanguinis Christi), sed magis (etiamsi) tantae rei sacramentum ad iudicium sibi manducat et bibit (Joh. 26, 18)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Entgegen SEEBERGS Urteil glaube ich doch, der Eigenart der Exegese AUGUSTINS entsprechend, diese Stelle irgendwie auf das Abendmahl beziehen zu dürfen. Man vergleiche nur die ebenfalls hierher gehörige Stelle: *Dixerat unus de discumbentibus* (im ersten Abendmahl): „Beati qui panem manducant in regno Dei.“ Quasi in longinqua iste suspirabat, et ipse panis ante illum discumbebat. Quis est panis de regno Dei nisi qui dicit: „Ego sum panis vivus qui de coelo descendi?“ Noli parare fauces sed cor. Inde commendata est ista coena. Ecce credimus in Christum, cum fide accipimus. In accipiendo novimus quid cogitemus. Modicum accipimus et in corde saginamur. Non ergo quod videtur, sed quod creditur pascit (Serm. 112, 4, 5).

<sup>2</sup> Das Eingeklammerte ist fraglich nach der Maurinerausgabe (für „sed magis“, wenn die Klammer fortbleibt: *etiamsi*).



Diese Stelle zeigt einwandfrei die Beziehung des *manducare* zum Abendmahl: daß in der Tat dort ein solches gläubiges *manducare* vorliegt, wenn auch nur bei denen, die schon Gemeinschaft mit Christus haben. Das ist genau der Gedanke CALVINS von dem Werden und Wachsen der Gemeinschaft des Glaubens mit Christus durch Sakramentsempfang, wenn sie auch außerhalb, ja nur dann innerhalb, wenn sie schon außerhalb des Genusses (*extra usum*) besteht. So sind denn auch andere häufig wiederkehrende Wendungen zu verstehen<sup>1</sup>.

Zum Abschluß sei noch eine sehr klare Äußerung über die *manducatio fidei* im Abendmahl gebracht: *Coenam manibus suis consecratam discipulis dedit: sed nos in illo convivio non discumbimus, et tamen ipsam coenam fide quotidie manducamus. Nec magnum putetis in illa coena, quam suis manibus dedit, sine fide interfuisse: melior exhibit fides postea quam tunc perfidia. Non ibi fuit Paulus, qui credidit: ibi fuit Judas qui tradidit* (Serm. 1, 2, 4, 4).

Damit ist die eine Seite klargestellt. Wenn es überhaupt im Abendmahl reale *manducatio* gibt, so ist es keine andere als die *manducatio fidei*, jedenfalls nicht substantiell davon unterschieden, sondern wesentlich identisch und nur durch den Begriff des Wachstums dieser Glaubensgemeinschaft mit Christus charakterisiert.

2. Mit der vorigen Bestimmung wesentlicher Identität von *credere* und *manducare* ist sofort deutlich, daß es keine Mitteilung der *res sacramenti* im Abendmahl geben kann an Ungläubige, d. h. allgemein an solche, die keinen Anteil an Christus haben, die nicht innerlich zu seiner Gemeinde, seinem *corpus* gehören. Das muß auch ADAM zugeben: „AUGUSTIN spricht die *res sacramenti* den Unwürdigen ganz entschieden ab“ (S. 148). In dem Werk *De Civitate Dei* findet sich gerade über diesen Punkt eine ausführliche Diskussion, und zwar sogar polemischer Art gegen andre Ansichten, z. B. gegen die Meinung, als ob der bloße Sakramentsempfang heilbringend

<sup>1</sup> *Judaei . . . ad mensam Domini accesserunt et sanguinem quem saevientes fuderunt, credentes biberunt* (Serm. 17, 3, 4 (= S. 87, 11, 14) *in sacramento credentes sanguinem eius biberunt. . . Oder: Judaei . . . quem sanguinem saeviendo fuderunt, credendo biberunt.* (Joh. 40, 2) = (Joh. 31, 9) = (ps. 65, 5, wo es heißt *per gratiam biberunt*).

sei abgesehen von jeder persönlichen Gesinnung (Häresie oder unsittliches Leben). Dagegen stellt er seine Ueberzeugung, daß nur ein wahres membrum Christi der „res“ des Abendmahls theilhaftig werden kann: recte intelligunt: non dicendum eum manducare corpus Christi qui in corpore non est Christi (civ. 21, 25, 3). Häretiker und Schismatiker sind eo ipso ausgeschlossen vom realen Empfang (civ. 21, 25, 2). AUGUSTIN ist aber auch damit nicht einverstanden, daß die katholischen Christen mit unsittlichem Leben an Christus Anteil haben und die res des Sakraments genießen können. So protestiert er ausdrücklich in diesem Zusammenhang dagegen, als ob solche Katholiken „re vera corpus Christi“ genössen<sup>1</sup>.

Demnach ermöglicht auch nicht die äußerliche Einordnung in den Organismus der Kirche auf Erden, sondern nur die innere Einfügung in die Gemeinschaft Christi und seiner Gemeinde ein *re vera manducare*. Die anderen Menschen empfangen dieses als das äußere Zeichen, während sie „rem ipsam non tenent intus, cuius est illud sacramentum, et ideo sibi iudicium manducant et bibunt (ep. 187, 11, 50). Huius rei sacramentum, id est unitatis corporis et sanguinis Christi, alicubi quotidie, alicubi certis intervallis dierum in Dominica mensa praeparatur, et de mensa Dominica sumitur, quibusdam ad vitam, quibusdam ad exitium: res vero ipsa, cuius sacramentum est, omni homini ad vitam, nulli ad exitium, quicumque eius particeps fuerit (Joh. 26, 15).

Denn nur unter bestimmten Bedingungen kann der Sakramentsgenuß sich verwirklichen in lebenspendender und heilbringender Frucht: Tunc autem hoc erit, id est vita unicui-

---

<sup>1</sup> In Christo perseverare est in eius fide perseverare, quae fides per dilectionem operatur. Nec isti ergo dicendi sunt manducare corpus Christi, quoniam nec in membris computandi sunt Christi (isti = mali catholici). Denn: non possunt simul esse membra Christi et membra meretricis. Denique ipse dicens: „Qui manducat carnem meam . . ., in me manet et ego in illo“ ostendit quid sit non sacramento tenus, sed re vera corpus Christi manducare et eius sanguinem bibere: hoc est enim in Christo manere ut in illo maneat et Christus. Sic enim hoc dixit tanquam diceret: qui non in me manet et in quo ego non maneo non se dicat aut existimat manducare corpus meum aut bibere sanguinem meum. Non itaque manent in Christo, qui non sunt membra eius. Non autem sunt membra Christi qui se faciunt membra meretricis (Civ. Dei 21, 25, 4).

que erit corpus est sanguis Christi, si quod in sacramento visibiliter sumitur, in ipsa veritate spiritaliter manducetur, spiritaliter bibatur (Serm 131, 1). Qui manducat intus, non foris, qui manducat in corde, non qui premit dente (Joh. 26, 18), der allein empfängt durch den Genuß den „fructus spiritualis“ (Serm. 272). Gern macht AUGUSTIN die manducatio indignorum am Beispiel des Judas klar, den der Herr zu seinem Mahl hinzugelassen hat:

Illi (d. Jünger) manducabant panem Dominicum, ille (Judas) panem Domini contra Dominium; illi vitam, ille poenam (Joh. 59, 1). Zwar: non enim bucella Dominica venenum fuit Judae. Et tamen accepit et cum accepit in eum inimicus intravit (!): non quia malum accepit, sed quia bonum male malus accepit (Joh. 28, 11).

AUGUSTIN will hier sicherstellen, daß dem Unwürdigen im Abendmahl nicht etwas Verderbenbringendes (venenum) dargereicht würde und sie deshalb Verderben, Strafe, Gericht empfangen, sondern daß ihnen, ungeachtet ihrer Unwürdigkeit, wie den Gliedern Christi die Heil und Leben bringende Gabe dargereicht wird; genau so sagte auch übrigens einmal CALVIN: dari impiis Christi corpus in coena! — Aber jene können die Gabe nicht empfangen, da sie keinen Teil an der Gemeinschaft des Leibes Christi haben <sup>1</sup>.

So muß denn auch die etwas unklare Stelle verstanden werden: Sicut enim Judas cui bucellam tradidit Dominus, non malum accipiendo sed male accipiendo locum in se diabolo praebuit: sic indigne quisque sumens Dominicum sacramentum non efficit, ut quia ipse malus est, malum sit, aut quia non ad salutem accipit nihil acceperit. Corpus enim Domini et sanguis Domini nihilo minus erat etiam illis quibus dicebat Apostolus: Qui manducat indigne (1. Cor. 11) (bapt. 5, 8, 9).

In AUGUSTINS Gedanken über den unwürdigen Abendmahlsempfang paßt diese vereinzelt dastehende Stelle nur herein, wenn man sie aus dem antidonatistischen Zusammenhang versteht. Der Begriff Dominicum sacramentum bezieht sich

<sup>1</sup> Multum quippe interest, non quid accipiat, sed quis accipiat: nec quale sit quod datur (!), sed qualis sit ipse, cui datur (Joh. 62, 1). Im Abendmahl aber: non malum est quod datur, sed bonum malo in judicium datur. Bene esse non potest male accipienti quod bonum est (ps. 142, 16).

ja hier in erster Linie auf die Taufe als rechtsgültige Sakramentshandlung, wie er sie ja äußerlich versteht. Deren Gültigkeit in der Häresie usw. wird ja nicht bestritten, sondern behauptet. Dazu wird das Abendmahl als Beispiel für die Objektivität des Sakraments herangezogen. AUGUSTIN will sagen: durch die Teilnahme unwürdiger Empfänger verliert auch das Abendmahl nicht seine Gültigkeit und das den Unwürdigen Angebotene ist wirklich die heilbringende res. Was sie empfangen, ist ja in der Tat das *signum* dieses corpus, also etwas sehr Bedeutsames (*corpus Christi erat enim illis etc.*), aber als unwürdigen Empfängern kann ihnen die res selbst nicht zuteil werden, denn „*Spiritus sanctus fugit fictum*“, wie er anderswo einmal sagt. Wir glauben uns also berechtigt, trotz dieser Stelle daran festhalten zu können, daß AUGUSTIN die *manducatio indignorum* so wenig gelehrt hat wie CALVIN, daß dieser sich daher mit Recht auf AUGUSTIN berufen kann. Von AUGUSTINS Sakramentsbegriff aus kann folgerichtig kein anderes Resultat erwartet werden.

3. Wie schon oben bemerkt, fehlen uns gerade für AUGUSTINS positive Anschauungen über die Eigenart (*modus*) der *manducatio* genaue Äußerungen, so daß wir aus dem geringen Quellenbefund nur schwierig über den *modus manducandi* uns klarwerden können. Daß es jedoch für ihn einen ganz bestimmten *modus* gibt, zeigt eine sehr interessante Predigtstelle: *Illud etiam quod ait: Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in illo, quomodo intellecturi simus? Numquid etiam illos hic poterimus accipere, de quibus ait Apostolus quod iudicium sibi manducant et bibant; cum ipsam carnem manducant et ipsum sanguinem bibant? Nunquid et Judas magistri venditor et traditor impius, quamvis ipsum manibus eius confectum sacramentum carnis et sanguinis eius cum ceteris discipulis . . . manducaret et biberet, mansit in Christo aut Christus in eo? Tam multi denique qui vel corde ficto carnem illam manducant et sanguinem bibunt, vel cum manducaverint et biberint apostatae fiunt, numquid manent in Christo aut Christus in eis? Sed profecto est quidam modus manducandi illam carnem et bibendi illum sanguinem, quo modo qui manducaverit et biberit, in Christo manet et Christus in eo. Non ergo quocunque modo quisquam manducaverit carnem Christi et biberit sanguinem Christi manet*

in Christo et in illo Christus, sed certo quodam modo, quem modum utique ipse videbat quando ista dicebat. (Serm. 71, 11, 17). In den Worten Christi (Joh. 6, 56) findet er die Belehrung Christi selbst über den modus quidam einer wirklichen manducatio carnis et sanguinis. Schon oben zitierten wir die hierher gehörige Stelle Joh. 26, 18 = 27, 1: . . . hoc ergo est manducare illam escam et illum bibere potum, in Christo manere et illum manentem in se habere. Ac per hoc qui non manet in Christus et in quo non manet Christus, procul dubio nec manducat (spiritualiter) carnem eius etc.

Demnach kann der modus manducandi nur in der geistlichen Gemeinschaft des Gläubigen mit Christus bestehen, und zwar in dem Verhältnis von Haupt und Glied. Diese Gemeinschaft verwirklicht sich durch die Wirksamkeit des Geistes Christi in seinem „Leibe“, der Gemeinde. Wer also an dieser spiritualis manducatio Christi teilhaben will, der muß innerlich im corpus Christi sein, nur dort findet dieses Bleiben in Christus statt, nur dort bleibt Christus im Menschen<sup>1</sup>, und zwar durch den Heiligen Geist. Denn: Spiritus est qui vivificat: Spiritus enim facit viva membra. Nec viva membra Spiritus facit, nisi quae in corpore quod vegetat ipse Spiritus, invenerit (Joh. 27, 6).

Diese per Spiritum sich vollziehende ist die einzige Möglichkeit der manducatio Christi für AUGUSTIN. Eine andere vollzieht sich im Abendmahl nicht, sie ist der Art nach völlig mit dieser einen allgemeinen, der geistlichen Gemeinschaft des Gliedes mit seinem Haupte identisch. Darum fügt er so oft das „spiritaliter“ in seinen Aeüßerungen über die Teilnahme am Abendmahl hinzu<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Fiant corpus Christi, si volunt vivere de spiritu Christi! De spiritu Christi non vivit nisi corpus Christi. . . Vis ergo et tu vivere de Spiritu Christi? In corpore esto Christi. . . Non potest vivere corpus Christi nisi de spiritu Christi. Inde est quod exponens nobis Apostolus Paulus hunc panem: unus panis, unum corpus multi sumus. O sacramentum pietatis, o signum unitatis, o vinculum caritatis! Qui vult vivere, habet ubi vivat, habet unde vivat. Accedat, credat, incorporetur, ut vivificetur (Joh. 26, 13).

<sup>2</sup> Spiritualiter intelligite quod locutus sum, sagt Jesus (Joh. 6, 54: nisi manducaveritis carnem etc.) zu ihnen, non hoc corpus quod videtis manducaturi estis. . . Sacramentum aliquod commendavi vobis, spiritualiter intellectum vivificabit vos. Etsi necesse est illud visibiliter celebrari, oportet tamen invisibiliter intelligi (ps. 98, 9).



Dasselbe ergibt sich auch aus der bekannten Stelle zu Joh. 6, 48, 49, wo von den Vätern die Rede ist, die das Manna als Sakrament genossen haben: *manducaverunt ibi multi qui Domino placuerunt et mortui non sunt. Quare? quia visibilem cibum spiritualiter intellexerunt, spiritualiter esurierunt, spiritualiter gustaverunt, ut spiritualiter satiarentur. Nam et nos hodie accipimus visibilem cibum, sed aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti, Quam multi de altari accipiunt et moriuntur, et accipiendo moriuntur . . . videte ergo fratres, panem caelestem spiritualiter manducate!* (Joh. 26, 11).

Weitere Klarheit über die Struktur des „Spiritualiter“, wie es bei CALVIN möglich war, läßt sich aus den Quellen nicht gewinnen<sup>1</sup>. Was das Spiritualiter ganz genau bedeutet, wird sich deswegen jeder Interpretation entziehen. Immerhin scheint es mir unter Berücksichtigung der Abgrenzungen (*manducare* = *credere* und Ablehnung der *mand. indignorum*) festzustehen, daß der *modus manducationis carnis et sanguinis* bei AUGUSTIN von CALVINS Anschauung inhaltlich nicht unterschieden ist. Auch bei AUGUSTIN vollzieht sich durch Glauben und Geist das Essen und Trinken von Leib und Blut Christi, wie es im Abendmahl stattfindet, ohne irgendwie auf den Abendmahlgenuß beschränkt zu sein. Genuß von Leib und Blut im eigentlichen Sinne gibt es für AUGUSTIN in der Tat im Abendmahl nicht (so wenig wie bei CALVIN). Geistliche Gemeinschaft mit Christus ist auch hier die sich im Abendmahl verwirklichende Realität, nicht eine substantielle Darreichung von *caro* und *sanguis* durch die Elemente, sondern eine durch den Geist Christi selbst realisierte Verbindung des irdischen gläubigen Gliedes an seinem Leibe mit dem himmlischen Haupt. Darum kann der *modus manducandi* in der Tat nicht anders als „spiritualis“ genannt werden. Damit ist aber die Uebereinstimmung der Lehre von der *manducatio Christi* im Abendmahl bei AUGUSTIN und CALVIN dargetan.

<sup>1</sup> cf. *serm.* 351, 1, 3; 227, 272; 138, 1 Joh. 26, 12. — *trin.* 3, 4, 10 ist zu rätselhaft, um hier klärend beigebracht werden zu können. Dort ist die Rede vom „*invisibiliter operante spiritu Dei, ut sit tam magnum sacramentum*“. — Ich wage über den Sinn nicht zu entscheiden.

### 3. Die Gnadengabe des Abendmahls.

#### A. Calvins Anschauungen über die Abendmahls-gabe.

1. In diesem dritten Punkt handelt es sich nicht um etwas wesentlich Neues gegenüber dem Bisherigen, vielmehr um eine Zusammenfassung der dortigen Gedanken in der Frage nach der Substanz des Abendmahls: Was denn die *actio* ist, die sich dort von Christus her im gläubigen Menschen verwirklicht. Sie ist mit einem Wort gesagt: *communio cum Christo*, Gemeinschaft der Glieder Christi mit ihrem Haupt durch den Geist. Diese Gemeinschaft wird von CALVIN auf ganz verschiedene Weise ausgedrückt. Sie ist der innigste Lebenszusammenhang mit dem erhöhten Herrn. Von ihm gehen Ströme von Kraft, Heil und Leben aus. Er ist die einzige wahre Nahrung der Seele, *spirituale alimentum*, die *vita* schlechthin. Christus stellt durch die *manducatio* des Abendmahles immer wieder aufs neue die stets des Wachstums bedürftige und fähige Vereinigung der Gläubigen mit sich selbst her, so daß daraus ein *coalescere*, *coadunari*, *unum cum Christo fieri conjungi* etc. wird, und sie so gespeist werden mit geistlichem Leben. Darum liegt es ihm sehr daran, daß das Abendmahl möglichst oft gefeiert wird, wie er als seinen besonderen Wunsch bei jeder Gelegenheit betont. Der Obergedanke, der ihn hier bestimmend beeinflußt hat, ist das Johanneische: „Ich bin das Brot des Lebens“ — überhaupt der Inhalt von Joh. 6. Hier steht für ihn die spezifische Abendmahlsverheißung. Ihre Verwirklichung ist die *manducatio Christi*. Darin besteht die *vis sacramenti*, diese *promissio obsignare et confirmare*, nämlich daß „mein Fleisch eine rechte Speise“ und „mein Blut ein rechter Trank“ ist (Inst. 1536, I 119—1539, 18, 7)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Non ergo praecipuae sunt sacramenti partes corpus Christi simpliciter (et sine alteriore consideratione 1543) exhibere, sed magis promissionem illam qua carnem suam vere cibum esse testatur, et sanguinem suum potum, quibus in vitam aeternam pascamur: qua se panem vitae esse affirmet, de quo qui manducaverit vivet in aeternum — illam inquam ipromissionem obsignare et confirmare. Et quo id efficiat ad Christi crucem mittere, ubi ea promissio vere praestita et numeris omnibus impleta fuit. Nam quod se panem vitae appellavit, non eam a sacra-

Die *Vis sacramenti* ist begründet im Werk Christi, in seiner Menschwerdung, seinem Leiden, Sterben, Auferstehen. Daher ist die *caro vivifica* geworden, daher muß es heißen: „Christus cum morte et resurrectione“, oder „Christus et beneficia omnia quae in suo corpore praestitit“. Person und Werk Christi sind untrennbar; nur die Gemeinschaft mit Christus selbst ist der Anteil an seinem Erlösungswerk, und zwar nur die gegenwärtige Gemeinschaft durch den Geist Christi, der allein durch seine Menschheit, seine *caro*, infolge seiner Menschwerdung mit uns in Beziehung tritt. Diese Heilsbedeutung der *caro Christi* wird stark von CALVIN betont. Die *caro* ist die Quelle des ewigen Lebens, weil in ihr das Heilswerk vollbracht wurde, das seine Krönung im Kreuzestod fand. Sie ist aber die ewige Quelle des Lebens, weil Christus leiblich auferstand und in unserem Fleisch gen Himmel fuhr und nun ewiger Gottmensch ist. Daher ist die Frucht seiner Menschwerdung ewig und für alle Zeiten gegenwärtig<sup>1</sup>.

Und nun ist es das Abendmahl in besonderem Maße, welches uns verspricht: *hanc vivificationem aeternam esse, qua sine fine alimur, sustineamur, et conservemur in vita* (l. c.). Darin besteht gerade die „*consolatio*“ des Abendmahls, indem es uns versichert und versiegelt: *corpus Domini sic pro nobis semel traditum, ut nunc nostrum sit ac perpetuo etiam futurum, sanguinem eius sic pro nobis semel effusum, ut noster sit semper futurus* (l. c. I 118).

Diese innige gegenwärtige und dauernde Gemeinschaft Christi mit uns, das ist die Tatsache, die im Abendmahl uns versprochen, angeboten und immer mehr verwirklicht wird<sup>2</sup>.

*mento appellationem sibi sumpsit ut quidam perverse interpretantur, sed quia talis a patre nobis datus fuerat, talemque ses praestitit, cum humanae nostrae mortalitatis particeps factus, nos divinae suae immortalitatis consortes fecit; cum in sacrificium se offerens, maledictionem in se nostram sustulit, ut sua nos benedictione perfunderet, cum morte sua mortem deglutivit et absorbit; cum in sua resurrectione carnem hanc nostram corruptibilem quam induerat, in gloriam et incorruptionem suscitavit. Sacramentum ergo non panem vitae Christum esse facit, sed quatenus in memoriam nobis revocat panem esse factum, quo assidue vescamur eius panis gustum et saporem nobis praebet* (I 120).

<sup>1</sup> Siquidem ut panis vitae nobis non fuisset Christus, nisi nobis natus ac mortuus fuisset, nisi nobis resurrexisset: ita minime nunc esset, nisi eius nativitatis, mortis resurrectionis efficacia et fructus res aeterna esset ac immortalis (Inst. I 120).

<sup>2</sup> Sic Christum nobis sic nos illi vicissim insertos esse agnoscimus,

Der Zusammenhang von Menschwerdung, Werk Christi und Abendmahlsgabe ist schon in den ersten Institutio mit Sicherheit erfaßt. Die Abendmahlsgabe ist einzig und allein begründet in dem geschichtlichen und ewig gültigen Werk Christi, in seinem Fleisch und Blut, und sie besteht in der persönlichen Applizierung dieses Heilswerkes durch Hineinwachsen und Verwirklichung der Gemeinschaft mit dem erhöhten Gottmenschen, wie er sie ausdrücklich im Abendmahl anbietet und selbst realisiert. Nur wenn wir so mit Christus eins werden, geradezu substantiell zusammenwachsen, können wir aus seinem Lebenswerk zum Heil und ewigen Leben gespeist werden. Denn sein Heilswerk ist ja völlig in seinem Fleisch und Blut beschlossen<sup>1</sup>.

Wenn darum sein Fleisch und Blut unser sind, dann haben wir damit ohne weiteres die Frucht seines Werkes (*satisfactio*) — und Fleisch und Blut werden unser durch die *manducatio spiritualis*, die *communicatio*, wie sie der Gläubige im Abendmahlsempfang mehr und mehr in stetem Wachstum realisiert. In der zweiten Institutio gibt CALVIN auch die wei-

ut quidquid ipsius est, nostrum vocare, quidquid nostrum est, ipsius censere liceat . . . Haec est commutatio qua immensa sua bonitate nobiscum usus est: quod nostram in se paupertatem recipiens, suam ad nos opulentiam transtulerit, quod suscepta nostra imbecillitate sua virtute nos confirmaverit, quod accepta nostra mortalitate, sua nos immortalitate donaverit, quod in terras descendens ascensum nobis in coelum straverit, quod filius hominis nobiscum factus nos secum Dei filios fecerit. Haec omnia adeo solida in sacramento isto promittuntur, ut certe statuentum sit, vere nobis exhiberi, non secus ac si Christus ipse praesens aspectui objectaretur ac manibus attrectaretur . . . Quod accipere jubet significat nostrum esse, quod manducare jubet, significat unam nobis substantiam fieri . . . Ac diligenter quidem observandum est, totam sacramenti energiam in his verbis sitam esse: qui pro vobis traditur, qui pro vobis effunditur. Alioqui non magnopere nobis conduceret corpus ac sanguinem Domini nunc distribui, nisi in redemptionem ac salutem nostram exposita semel fuissent. Itaque sub pane et vino repraesentantur quo discamus non modo nostra esse, sed nobis esse in vitam ac alimentum (I, 119).

<sup>1</sup> Partes autem alendi cur carni et sanguini vendicet, minime obscurum est: nempe ut sciremus non alibi quam in sacrificio quo patrem nobis placavit, quaerendam nobis esse vitam. Multorum enim superbia libenter, praeterita carne in qua facta est expiatio, nubes transcenderent. Sicuti ergo propter nos humiliatus est Christus, ut fidem nostram in humilitate contineat, redemptionis mysterium commendans pronuntiat carnem suam esse vivificam (IX, 201).

tere Begründung für diese Beziehung der Menschwerdung zur Abendmahlsgabe: warum gerade die *caro* Christi, nicht einfach der Spiritus Christi die Speise ist, deren Gemeinschaft *vita aeterna* verleiht.

Christus, sagt er dort, ist zwar von Anfang an *vivificum verbum patris vitae fons et origo*, aber als solches unsichtbar, völlig unserer Fassungskraft entzogen. Der gefallene, sündige, diesem göttlichen Leben entfremdete Mensch sieht und kennt aber nichts von diesem Leben, um ihn herum ist nur Vergehen und Tod. Die Manifestation dieses Lebens in unserem Fleisch und Blut, sichtbar und greifbar für den Menschen, damit er etwas habe, woran er sich und seinen Glauben an das Leben Gottes klammern könne — das ist die Bedeutung der Fleischwerdung des Logos<sup>1</sup>.

Um also sein göttliches Leben zum Heil der gottentfremdeten, und darum dem Tode verfallenen Geschöpfe Gottes machen zu können, muß er es in Gestalt von Fleisch und Blut, in welcher er sein Erlösungswerk durch die Hingabe seines Fleisches und Blutes getan hat, darreichen<sup>2</sup>.

Daher werden die Gläubigen durch sein Fleisch und Blut („*quibus alimentis*) in *vitam aeternam educantur*“. Aber, fügt er gleich hinzu: die *caro* hat doch von sich selbst aus nicht diese lebenspendende Kraft, da sie auch als *caro* Christi eben *caro* war und ist. Sie war sterblich und ist auch jetzt nicht aus eigener Kraft unsterblich. *Vivifica* wird sie, indem sie die Quelle ist, aus welcher zu uns die Fülle des göttlichen Lebens strömt. Das Leben selbst geht nur von Gott allein aus, aber es ergießt sich durch die Menschheit Jesu in uns Menschen. Die *caro* ist *fons* im spezifischen Sinne der Oeffnung, des Ausflusses, nicht des Ursprungs (sie ist nicht der Wasserbehälter selbst, sondern nur der „Krahn“, die Stelle, wo aus dem Berg, dem Sammelbecken, das Wasser austritt).

*Christi caro instar fontis est divitis et inexhausti, quae*

<sup>1</sup> At vero ubi fons ille vitae habitare in carne nostra coepit, jam non procul nobis absconditus latet, sed coram se participandum exhibet. Quin et ipsam, in qua residet, carnem vivificam nobis reddit, ut eius participatione ad immortalitatem pascamur (Inst. 1537 18, 16).

<sup>2</sup> So heißt es im Anschluß an Joh. 6, 51: *Quibus verbis docet non modo se vitam esse quatenus sermo est Dei aeternus, qui e coelo ad nos descendit, sed descendendo vim istam in carnem quam induit diffudisse, ut inde ad nos vitae communicatio promanaret.*



vitam a divinitate in se ipsam scaturientem ad nos transfundit (Inst. 1539, 18, 17). Denn nach der Schrift wohnt in seiner humanitas die plenitudo vitae ut quisquis carni suae ac sanguini communicarit, vitae participatione simul fruatur. Darum ist diese participatio carnis aber auch notwendig zum ewigen Leben: und sie ist durch die besondere Gnade Gottes gegenwärtige Wirklichkeit, wie der Apostel Paulus von dieser Gemeinschaft bezeugt (Eph. 1, 23. 4, 15. 5, 30) und durch sein Abendmahl der Herr selbst: talem corporis et sanguinis communicationem Dominus in sacra coena testificatur adeoque offert et exhibet omnibus qui ad spirituale illud epulum accumbunt (l. c. § 18).

2. Die spezifische Gabe des Abendmahls ist demnach die geistliche Speisung mit der humanitas Christi (Fleisch und Blut), in der das göttliche Leben durch die Menschwerdung des Logos Wohnung genommen hat, und daher zugleich persönliche Fruchtbarmachung und Zuteilung des durch die gottmenschliche Person Christi geschehenen und ewigen, sich aber stets verwirklichenden Heilswerkes. Daher nennt CALVIN gern diese Heilsgabe der communio eine doppelte: Christus selbst und seine Gnadengüter (beneficia), und zwar so, indem er Christus selbst als die Substanz oder Materie, seine Güter die Wirkung oder den effectus des Abendmahls bezeichnet<sup>1</sup>.

Beides ist Abendmahlsgabe, steht aber im Verhältnis von substantia und effectus. Das eigentliche Wesen der Gabe ist Christuskommunion und dadurch Teilnahme an seinem Werk<sup>2</sup>.

Eingehend führt er diese Gedanken in seinem traité de la cène aus: Christus muß ganz unser werden, wir müssen ihn besitzen nach seiner ganzen gottmenschlichen Person, seinem

<sup>1</sup> Materiam aut substantiam voco Christum cum sua morte et resurrectione. Per effectum autem redemptionem, justitiam, sanctificationem vitamque aeternam et quaecumque alia nobis beneficia affert Christus, intelligo (Inst. 1543 18, 19).

<sup>2</sup> Sane non video quomodo in cruce Christi redemptionem ac justitiam, in eius morte vitam habere se quis confidat, nisi vera Christi ipsius communione imprimis fretus. Non enim ad nos bona illa pervenirent, nisi se prius nostrum Christus faceret. Dico igitur in coenae mysterio per symbola panis et vini Christum vere se nobis exhiberi, adeoque corpus et sanguinem eius, in quibus omnem oboedientiam pro comparanda nobis justitia adimplevit: quo scilicet primum in unum corpus cum ipso coalescamus, deinde participes substantiae eius facti, in bonorum omnium communicatione virtutem quoque sentiamus (l. c.).

Geist und seinen Leib, seine göttliche und menschliche Natur. Dann haben wir erst alles, was er in seiner Menschennatur uns zugute getan hat. Diese Besitzergreifung und Verleihung seiner Güter geschieht im Abendmahl — das ist die unaussprechlich große Gabe dieses Sakraments gemäß der Verheißung Christi<sup>1</sup>.

Daher ist das Abendmahl innerlich entleert, kein Gnadenmittel, wenn nicht Jesus Christ „nous y soit donné comme substance et fondement de tous. Cela resolu, nous confesserons sans doute que de nyer la vraie communication de Jésus Christ nous estre présentée en la cène, c'est rendre ce saint sacrement frivole et inutile, qui est un blasphème exécration et indigne d'estre escouter. Damit man aber diese vraie communication im vollsten Sinne als eine des Fleisches und Blutes versteht, fügt er zur Verdeutlichung hinzu: D'avantage, si la raison de communiquer à Jésus Christ est à fin que nous ayons part et portion en toutes les graces qu'il nous a acquises par sa mort, il n'est pas seulement question que nous soyons participans de son Esprit: mais il nous fault aussi participer à son humanité, en laquelle il a rendu toute obéissance à Dieu son père pour satisfaire de noz debtes (V 438).

Sinn und Gehalt der Abendmahls-gabe, der Gemeinschaft mit Christus nach seinem Fleisch und Blut, realisiert durch die geheime Kraft des Heiligen Geistes, liegt nach diesen Äußerungen klar zutage. Ihr wirkliches Wesen ist nach CAL-

<sup>1</sup> Freilich, sagt er zunächst: Bien est vray que ceste mesme grace nous est offerte par l'evangile: toutesfoys, pource que en la cène nous en avons plus ample certitude et pleine jouissance, c'est à bon droit que nous recognoissons un tel fruit nous en venir. Mais pource que les biens et Jésus Christ ne nous appartiennent de rien, sinon que premièrement il soit nostre, il fault que en premier lieu il nous soi donné en la cène, à ce que les choses que nous avons dictes soient vrayement accomplies en nous. Pour ceste cause j'ay coustume de dire, que la matière et substance des sacremens c'est le Seigneur Jésus: l'efficace sont les graces et benedictions que nous avons par son moyen. Or l'efficace de la cène est de nous confermer la reconciliation que nous avons avec Dieu par sa mort et passion etc. Il fault doncq que la substance soit conjointe avec, ou autrement il n'y auroit rien de ferme ne certain. De cela nous avons à conclure que deux choses nous sont présentées en la cène: asçavoir Jésus Christ comme source et matière de tout bien: puis après le fruit et efficace de sa mort et passion (V 437).

VIN für uns Menschen unfassbar. Es ist ein wahrhaft göttliches Geheimnis, davon wir nur in der Abendmahlshandlung eine irdische Veranschaulichung, ein Gleichnis haben, damit wir es überhaupt von ferne begreifen können. Um das Geheimnis selbst zu beschreiben, dazu reicht menschliche Kraft nicht aus, es ist ein Wunder schlechthin, das man nur gläubig ergreifen, und dem man sich nur noch unterwerfen kann, welches aber nicht weiter aufzuklären ist. An vielen Stellen weist CALVIN auch gerade hierauf hin, daß er im Wesen der Abendmahlsgabe ein unaussprechliches Geheimnis sieht, das er keineswegs aufzuheben oder zu lösen sich unterfangen möchte und könnte<sup>1</sup>. Im *traicté de la cène* erklärt er geradezu, es sei gewissermaßen im Wesen des Geheimnisses der Gemeinschaft mit Christi Leib und Blut begründet, daß wir das Abendmahl haben<sup>2</sup>.

Darum versucht er es ja auch mit all den verschiedenen Wendungen auszudrücken, wie sie uns oben ununterbrochen begegneten, was diese Gabe sei, was dieses spirituale mysterium enthalte, wie diese *communio cum Christo* verstanden werden müsse. Er kann es nur unter den irdischen Bildern im Anschluß an die Abendmahlssymbolik sagen. Das Abendmahl ist ja Gleichnishandlung im strengen Sinne. In ihm wird sinnlich ausgedrückt, was unanschaulich ist und sich geistlich verwirklicht: die *communio cum Christo*. Die Belege für diese Wendungen brauchen nicht wiederholt zu werden, da sie sämtlich schon zitiert sind. Sie bringen für das Wesen der Abendmahlsgabe nichts Neues hinzu, da ihr wirkliches Wesen notwendigerweise sich nicht weiter aufhellen läßt. Die dort vorliegenden Begriffe: *spirituale alimentum, vita, vitam spiritualem inspirare, instillare, coalescere, pasci, ali, coadunari, unum fieri etc.* sind ja nur bildhafte Umschreibungen des unbeschreiblichen Geheimnisses, der *communio selbst*<sup>3</sup>. Sie sollen nur, so gut

<sup>1</sup> z. B. Inst. 1543 18, 17. 30. V 439. IX 94. 194. 213. 474.

<sup>2</sup> Puis donc que c'est un mystere tant hault et incomprehensible de dire que nous ayons communication au corps et sang de Jésus Christ et que de nostre part nous sommes tant rudes et grossièrs que nous ne pouvons entendre les moindres choses de Dieu, il estoit de mestier qu'il nous fust donné à entendre selon que nostre capacité le pouvoit porter (V 435).

<sup>3</sup> Außer den obigen: Inst. 1543 18, 1. 2. 5. 1559 IV 17, 10. 33 usw. IX 30. 31. 69. 71. 75. 182. 192. Expos. IX 69. 71. 75. Ult. Adm. IX 182. 192.

es geht, die Realität sicherstellen und die Art und Weise einigermaßen veranschaulichen.

Der diesen ganzen Ausführungen CALVINS zugrunde liegende Gedanke ist der des *corpus Christi* im Anschluß an einzelne Wendungen des Paulus. Damit meint er am treffendsten das Wesen der Gemeinschaft mit Christus zum Ausdruck gebracht zu haben. Diese *communio* ist so eng, so innig und so allumfassend, daß der Gläubige mit Christus geradezu eine Person wird, indem er als Glied seines Leibes (der Gemeinde) immer inniger und völliger mit ihm, dem himmlischen Haupte verbunden wird. Die Kraftquelle dieser Vereinigung liegt ganz und gar in Christus, dem Haupt der Gemeinde. Von dort aus wird diese Gemeinschaft genährt, gemehrt und in lebendigem Wachstum gefördert. Die Mittel dieser Gemeinschaft sind: die Taufe als Akt der Initiation, der Inkorporierung, die Wortverkündigung und das Abendmahl als Akt der Speisung, der Nahrung<sup>1</sup>.

Die gläubige Gemeinde wird immer mehr zum *corpus Christi*, wächst fester mit ihrem Haupt zusammen, genährt durch die geistliche Speisung zum ewigen Leben. Sie wird substantiell eins mit ihm, wie ein wahres Glied mit seinem Leibe oder der Leib mit dem Haupte zusammenhängt. Dadurch aber hat sie lebendigen Anteil am Erlösungswerk Christi, ist versöhnt mit Gott, kann ein geistiges gottwohlgefalliges Leben führen in brüderlicher Gemeinschaft und hat die Hoffnung des ewigen Lebens auf Grund des Todes, der Auferstehung und Himmelfahrt ihres Herrn und Hauptes.

Auch dieser dritte Punkt führt uns zu demselben Ergebnis wie die beiden ersten, daß die sakramentale Realität der Geist ist. Abendmahlsgabe im prägnanten Sinne ist nicht Leib und Blut des Herrn, sondern Verwirklichung lebendiger Gemeinschaft mit dem Fleisch und Blut des Herrn, welche im Geist stattfindet. Die geistliche

<sup>1</sup> So stellt er z. B. im Genfer Katechismus wie in der *Institutio* 1536 Taufe und Abendmahl als *Aufnahmeakt* und Speisung nebeneinander: *Baptismus... quasi ingressus — coena assiduum velut alimentum, quo Christus fidelium suorum familiam spiritualiter pascit* (I 138). *Le baptême nous est comme une entrée en l'église de Dieu etc. La cène nous est tesmoignage que Dieu nous veut nourrir et repaître comme un bon père de famille à le soing de nourrir et refectionner ceux de sa maison* (Vi 115).

Nahrung unserer Seele besteht in den geistlichen Lebenskräften, die von dort ausgehen, von dorthier durch gläubigen Empfang sich verwirklichen und mehren. Diese geistliche Gemeinschaft selbst ist die Abendmahlsgabe, nicht die Substanz von Fleisch und Blut Christi: „Spiritus est qui vivificat, caro autem non prodest quidquam!“

Der Ring der Gedanken um den Kern des Abendmahls ist geschlossen und seine innere Einheit bei CALVIN erwiesen. Realpräsenz, manducatio spiritualis und communicatio corporis et sanguinis Christi sind nur verschiedene Ausdrücke für ein und dasselbe, und zwar für ein und denselben Akt. Ihr Koinzidenzpunkt ist der Glaubensakt des Sakramentsempfanges, in welchem der Spiritus Sanctus (oder Christi) die communio carnis et sanguinis gegenwärtig lebenschafter und heilbringend verwirklicht: actus in actu, nicht substantia in substantia!

#### B. Augustins Anschauungen über die Gnadengabe.

So wenig wie bei CALVIN kann bei AUGUSTIN unter der Gnadengabe des Abendmahls Leib und Blut Christi verstanden werden. Das ist nach den Gedanken AUGUSTINS über die Realpräsenz wie über die Art der manducatio und nach seinen Voraussetzungen in Christologie und Sakramentsbegriff ausgeschlossen. Dennoch ist mit alledem keineswegs die reale Gnadewirkung verneint und ein bloßes Symbol aus dem Abendmahl geworden. Wir haben vielmehr deutliche Aeußerungen, daß er an einer durch den Heiligen Geist bewirkten Gnadengabe des Abendmahls bei den gläubigen Empfängern festhält. Die geistliche Frucht dieser Gabe bezeichnet er als die „vita“ schlechthin, sie geht aus von Christus nach seiner Menschheit und dem in dieser gewirkten Heilswerk und besteht in der geistlichen Gemeinschaft mit Christus als lebendiger Gliedschaft am Leibe Christi, welcher durch seinen Geist erhalten und belebt wird. Darin kommt die wesentliche Uebereinstimmung mit CALVINS Anschauung über die Abendmahls-gabe zum Ausdruck, und zwar nach allen drei Bestimmungen: hinsichtlich der Begründung der Gabe in der Menschwerdung, hinsichtlich der Substanz in der communio carnis et sanguinis und schließlich auch des damit gegebenen effectus oder



fructus in der vita. Wenn auch von AUGUSTIN diese Zusammenhänge nicht in der Schärfe wie bei CALVIN entwickelt sind, so weisen doch die Gedanken AUGUSTINS weitgehendste Ähnlichkeit mit CALVIN gerade in charakteristischen Punkten auf.

1. Wie CALVIN seinen Begriff der *caro vivifica Christi* von der Menschwerdung des ewigen Wortes aus begründet, genau so ist auch von AUGUSTIN diese Beziehung von Abendmahlsgabe und Menschwerdung gesehen. In einer Homilie über den Eingang von Psalm 33 stellt er einmal die Menschheit Christi (*caro*) und ihr Werk, das Kreuzesopfer, in den Mittelpunkt der Betrachtung und leitet von dorthier die Bedeutung der Abendmahlsgabe ab. Der Satz, von dem er ausgeht, ist dieser: *In corpore et sanguine suo voluit esse salutem nostram*, und nun fragt er: unde autem commendavit corpus et sanguinem suum? Antwort: *De humilitate sua: nisi enim esset humilis, nec manducaretur, nec biberetur*. Also die Menschwerdung des ewigen Wortes ist seine Selbsterniedrigung zu dem Heilszweck, die Menschen zum Leben speisen zu können. Nur so kann die sinnliche Menschheit mit dem *verbum*, das Leben ist, in heilsame Berührung treten, indem es Fleisch und Blut wird. Sonst nützte es ihr nichts, daß das *verbum* von Ewigkeit her Speise ist. Nun ist es aber in Fleisch und Blut dem Menschen faßbar und genießbar geworden. Darin besteht die Heilsbedeutung der Menschwerdung. Darum ist die *caro Christi* der *cibus* der Menschen<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *In principio erat Verbum ... ecce cibus sempiternus: sed manducant Angeli (und die andern Geister) ... manducantes saginantur et integrum manet quod eos satiat et laetificat. Quis autem homo posset ad illum cibum? Unde cor tam idoneum illi cibo? Oportebat ergo ut mensa illa lactesceret et ad parvulos perveniret. Unde autem fit cibus lac? Unde cibus in lac convertitur nisi per carnem trajiciatur. Nam mater hoc facit. (Sie führt feste Speise in Milch über, durch die das Kind genährt werden kann.) Quomodo ergo de ipso pane pavit nos Sapiencia Dei? Quia verbum caro factum est et habitavit in nobis. Videte ergo humilitatem: quia panem Angelorum manducavit homo ... verbum illud quo pascuntur Angeli sempiternum, quod est aequale Patri, manducavit homo: quia „cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo.“ Saginantur illo Angeli: sed semetipsum exinanivit, ut manducaret panem Angelorum homo: „formam servi accipiens in similitudinem hominis factus etc. (Phil. 2, 6 ff.) ... usque ad mortem crucis: ut jam de cruce commen-*

„Der Zusammenhang der Stelle schließt den Gedanken an eine Speisung mit dem Leib und Blut Christi aus, wie sie in der kirchlichen Lehre vom Heiligen Abendmahl gemeint ist . . . Allein andererseits folgt doch aus diesen Sätzen über Christus als Brot des Lebens, wie er unsere Speise zum ewigen Leben werden soll, auch dies, daß er nur in Fleisch und Blut Objekt für die Gläubigen ist, daß er so, in Fleisch und Blut, Objekt des *manducare* im Abendmahl ist, das sich nach AUGUSTIN im Glauben vollzieht“ (DIECKHOFF S. 578). Die Beziehung des Werkes Christi zur Abendmahlsgabe ist wie bei CALVIN hergestellt. So lauten andere Stellen ähnlich: *Nos de cruce Domini pasчимur quia corpus ipsius manducamus* (Ps. 100, 9) oder: *cur ministratur sanguis, qui . . in remissionem fusus est, peccatorum, quem bibit parvulus ut habere possit vitam* (Op. imp. 2, 30)<sup>1</sup>.

Es wird von AUGUSTIN derselbe Gedanke ausgesprochen, den CALVIN mit seinem Begriff der *caro* als fons im prägnanten Sinne meint: durch die *caro* Christi ist zu uns das Leben gekommen, und kommt es heute und stets, aber es stammt nicht aus ihr, sondern von dem ewigen *verbum Dei* selbst, das seinem Wesen nach Geist ist. An zwei Stellen führt AUGUSTIN dies dem Sinne nach genau so aus: *quid est ergo, fragt AUGUSTIN, quod adjungit (Joh. 6, 54): spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam? — wo doch Jesus vorher gesagt hatte: „nisi quis manducaverit carnem meam etc.“ An vita non prodest quidquam? Et propter quid sumus quod sumus, nisi ut habeamus vitam aeternam, quam tua carne promittis? quid est ergo: non prodest quidquam caro? Non prodest quidquam, sed quomodo illi intellexerunt, carnem quippe sic intellexerunt, quomodo in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur, non quomodo spiritu vegetatur. Proinde sic dictum est: caro non prodest quidquam: quomodo dictum est: scientia inflat — sola, sine caritate . . adde ergo scientiae caritatem, et utilis erit scientia, non per se, sed per caritatem. Sic etiam nunc: „Caro non prodest quidquam“, sed sola caro, accedat Spiritus ad carnem, quomodo daretur nobis caro et sanguis Domini novum sacrificium* (Ps. 33, 1.)

<sup>1</sup> Cf. Serm. 77, 3 und 87, 11. 14.

accedit caritas ad scientiam, et prodest plurimum. Nam si caro nihil prodesset, Verbum caro non fieret, ut inhabitaret in nobis. Si per carnem nobis multum profuit Christus, quomodo caro nihil prodest? Sed per carnem Spiritus aliquid pro salute nostra egit. Caro vas fuit: quod habebat adtende, non quod erat. Apostoli missi sunt, numquid caro ipsorum nihil nobis profuit?.. Unde enim ad nos sonus verbi nisi per vocem carnis? Ista omnia opera carnis sunt, sed agitante Spiritu tamquam organum suum. Spiritus est ergo qui vivificat, caro autem non prodest quidquam: sicut illi intellexerunt carnem, non sic ego do ad manducandum carnem meam (Joh. 27, 5. 6). Das Fleisch Christi wird als Medium, zwar als notwendiges, aber auch nur als Medium bezeichnet, analog der „fons“ bei CALVIN, wodurch der Logos, die ewige Speise, bei uns zum Leben wohnen kann. Daß man dies nicht im Sinne der kirchlichen Abendmahlslehre verstehen kann, zeigt die Fortsetzung des obigen Gedankenganges: Proinde verba, inquit, quae ego locutus sum vobis Spiritus et vita est. Diximus enim, fratres, hoc Dominum commendasse in manducatione carnis suae et potatione sanguinis sui, ut in illo maneamus et ipse in nobis. Manemus autem in illo, cum sumus membra eius; manet autem ipse in nobis, cum sumus templum eius (Joh. 27, 6)<sup>1</sup>.

Das Ziel des Abendmahlsgenusses ist nie etwas anderes als der Spiritus, das vivere de Spiritu Christi. Die caro ist eigentlich nur ein Medium. Durch Jesu Menschwerdung und sein Heilswerk ist sie vivifica geworden. Nicht aus eigener Kraft, sondern erfüllt mit dem Spiritus des ewigen Verbum, welches er „cibus sempiternus“ nennt, ist sie die Lebensquelle schlechthin. Am stärksten wird bei AUGUSTIN die Beziehung der Abendmahlsgabe zum Heilswerk Christi in seinem Fleisch offenbar durch den Begriff des Sacrificium. Die reale Abendmahlsgabe ruht letzten Endes auf der durch das Abendmahl in besonderer „celebratio“ vermittelten Gemeinschaft am Kreuzesopfer Christi, dessen Gedächtnis diese Feier darstellt (c. Faust. 20, 18; 20, 22; 21, 21; ep. 98, 9

<sup>1</sup> Die zweite Stelle (zu Ps. 98, 5) bringt nichts besonderes Charakteristisches hinzu.

ps. 75, 15). Die von AUGUSTIN so beliebte Allegorie vom Lanzenstich in der Seite des Gekreuzigten als der Quelle der Sakramente ist auch in diesem Sinne gemeint. Das Kreuz als das satisfaktorische Opfer für die Menschheit ist die Quelle der Sakramente. Von dort stammt ihre Kraft und Wirksamkeit zum ewigen Leben. Es ist begreiflich, daß CALVIN diese Allegorie AUGUSTIN gern anführte.

2. Wegen der Begründung des Abendmahls im Heilswerk Christi ist die Wirkung des Abendmahlsempfanges für den Gläubigen die „vita“ schlechthin. In der späteren, der antipelagianischen Zeit, wird deshalb die schlechthinnige Notwendigkeit des Abendmahlsgenusses betont, wie überhaupt dort mehr und mehr die Gnade in mechanischer Weise an die Sakramente gebunden wird. Daß die reale Wirkung des Abendmahls *vita aeterna* ist, stand ihm mit der kirchlichen Tradition durchaus fest. Er unterscheidet sich jedoch dadurch von ihr, daß er dabei die innere Bedeutung der Begriffe *caro* und *sanguis Christi* im Abendmahl gänzlich verändert. Das hat zur Folge, daß der letzte bewußte Zusammenhang der Gedanken AUGUSTINS, wie er uns so klar bei CALVIN entgegentrat, fehlt. Eine starke Analogie aber liegt trotzdem vor. Bei beiden ist der substantielle Genuß von Fleisch und Blut tatsächlich eliminiert, bei beiden wird der Spiritus die wirkliche sakramentale Realität, und dennoch bleibt die *caro Christi vivifica*, die Gnadenwirkung „vita“. Sie kommt in gewisser Beziehung vom Werke Christi her, hat aber ihren letzten Grund in dem ewigen Leben des Verbum Dei selbst, das Fleisch wurde und unter uns wohnte, um uns an seinem ewigen Leben Anteil geben zu können. Die *caro Christi* ist nicht Ursprung, sondern nur Quelle jenes ursprünglichen Lebens, welches selbst seinem Wesen nach Spiritus ist. Insofern ist die *caro Christi* von untergeordneter Bedeutung, dient nur als Mittelglied zur Verbindung zwischen dem ewigen Geist Gottes und dem sinnlich geistigen Menschen, und steht darum bei AUGUSTIN so wenig wie bei CALVIN als Abendmahlsgabe und Ziel des Empfanges selbständig da.

Zeigen wir nun kurz, wie AUGUSTIN die Wirkung des Sakramentsempfanges hinsichtlich des Abendmahls als *vita* hinstellt<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Joh. 26, 5; Ep. 186, 28. 29; 217, 5; Sermon. 174, 6; C. Jul. 1, 13. Sermon. 239, 2; c. lit. Pet. 2, 47, 110; pecc. mer. 1, 24, 34.

Nur eine Stelle sei ausführlich beigebracht, von der wir schon einzelnes in anderem Zusammenhang zitierten (Serm. 131, 1). Er spricht dort über Joh. 6, 54: nisi manducaveritis carnem filii etc. und sagt: Audivimus veracem Magistrum . . . commendantem nobis pretium nostrum sanguinem suum. Locutus est enim nobis de corpore et sanguine suo: corpus dixit escam, sanguinem potum. Sacramentum fidelium agnoscunt fideles. . . Cum ergo commendans talem escam et talem potum diceret: „nisi manducaveritis carnem etc. . . vitam in vobis“ (et hoc diceret de vita quis alius quam ipsa vita?). . . Damals wurde er falsch verstanden. Jesus aber belehrte seine Jünger durch den Hinweis auf seine Himmelfahrt: certe qui integer ascendere potuit, consumi non potuit. Ergo et de corpore ac sanguine suo dedit nobis salubrem refectionem, et tam magnam breviter solvit de sua integritate questionem. Manducant ergo qui manducant, et bibant qui bibunt, esurient et sitiunt: vitam manducant, vitam bibant. Illum manducare refici est: sed sic reficeris ut non deficiat unde reficeris. Illud bibere quid est nisi vivere. Manduca vitam, bibe vitam, habebis vitam et integra est vita. Tunc autem hoc erit, id est vita unicuique erit corpus et sanguis Christi, si quod in sacramento visibiliter sumitur, in ipsa veritate spiritaliter manducetur, spiritaliter bibatur. Audivimus enim ipsum Dominum dicentem: Spiritus est qui vivificat, caro autem non prodest quidquam. Verba quae locutus sum vobis, spiritus et vita sunt. Sed sunt, inquit, quidam, qui non credunt. Ipsi dicebant: Durus est hic sermo. . . Durus est, sed duris, hoc est incredibilis, sed incredulis.

Die letzten Hinweise in der Predigt AUGUSTINS zeigen deutlich, wie er dieses manducare zum Leben verstanden haben will, nämlich wie oben dargelegt, „spiritaliter“. Darum nennt er die Gabe, die wir im Abendmahl empfangen, „fructus spiritalis“ (Serm. 272), oder „spiritalis alimonia“ (Serm. 57, 7).

So einfach der effectus demnach als vita (aeterna, spiritalis) bezeichnet ist, so schwierig gestaltet sich bei AUGUSTIN der Begriff der res, die Antwort auf die Frage, was die Substanz der Abendmahlsgabe ist, da er sich in ver-



schiedener Weise darüber geäußert hat. Immerhin scheint mir das eine festzustehen, daß die Substanz der Abendmahlsgabe *Spiritus Sanctus* ist, genauer ausgedrückt: die durch ihn gegebene Gemeinschaft mit Fleisch und Blut Christi in seinem mystischen corpus, dem Komplement der caro Christi, die im Himmel ist. Wenn er darum auch die res des Abendmahls einfach das corpus Christi, die unitas oder caritas nennt, so meint er ohne Frage die Gemeinschaft mit Christus als Gliedschaft an seinem geheimnisvollen unsichtbaren Leibe, der ecclesia invisibilis. Die Substanz ist der Spiritus Christi, nämlich als corpus (mysticum), welches nichts anderes ist als seine heilige Gemeinde, also der Spiritus als die lebendige Wirklichkeit und lebensschaffende Kraft in seiner Kirche, deren Haupt im Himmel ist, aber deren Leben von diesem Haupte sich durch den Geist ergießt in alle, die Glieder dieses Leibes sind. SEEBERG bezeichnet also sehr richtig die Abendmahlsgabe als „geistig-mystische Gemeinschaft mit Christus“. Wir werden nicht, wie LOOFS behauptet, durch den Abendmahlsempfang erst eingegliedert in dies corpus Christi, sondern darin lebendig erhalten durch die reale Wirksamkeit des Heiligen Geistes im corpus Christi.

Dieser Gemeindegedanke ist im Abendmahl so stark von AUGUSTIN betont, daß man auf die Interpretation seiner Lehre kommen konnte, die Gabe sei die Kirche selbst und nichts anderes (DORNER). Das läßt sich aber nicht halten, denn AUGUSTIN sagt in seinen eucharistischen Sermonen: *Si bene accipistis (d. Abdm.), vos estis quod accepistis. Apostolus enim dicit unus panis, unum corpus multis* (Serm. 227). Das bedeutet: wenn ihr Glieder des Leibes Christi seid, dann bekommt ihr Anteil am Leib Christi, Gemeinschaft mit eurem Haupt, das zwar im Himmel ist, aber durch seinen Geist lebendigmachend im Abendmahl wirksam wird.

Es vollzieht sich bei würdigem, gläubigem Empfang des Abendmahls eine wirkliche Speisung, eine geistliche Kraftmitteilung, nicht substantiell, nicht durch die Elemente, dennoch ein direktes Empfangen einer geistlichen Nahrung aus der ewigen Speise Christus: Gemeinschaft mit ihm im corpus Christi durch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes (Donum Spiritus). Ergo

spiritus est qui vivificat: Spiritus enim facit viva membra (nicht die caro Christi substantiell). Nec viva membra spiritus facit, nisi quae in corpore quod vegetat ipse Spiritus, invenerit (Joh. 27, 6). Oder: Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa Dominica positum est, mysterium vestrum accepitis . . . estote quod videtis (unus panis!), et accipite quod estis (corpus Christi) (Serm. 272). Dies Zitat ist so charakteristisch, daß wir nur noch darauf aufmerksam zu machen brauchen, den letzten Satz: accipite quod estis nicht dahin mißzuverstehen, als ob die Abendmahlsgäste das corpus Christi real empfangen. Nach dem Zusammenhang kann nur der Hinweis auf die unitas gemeint sein (unus panis, unum corpus!), denn das ist der Sinn des Symboles beim Abendmahl. Die reale Abendmahlsgabe ist nichts anderes als der Spiritus Christi.

Die Gemeinde ist nach AUGUSTIN selbst „corpus Christi“. Darum sagt er nie etwas darüber, daß die Gemeinde durch Empfang der caro Christi gespeist wird. Man kann höchstens formulieren: aus der caro (als der Quelle) durch den lebendigmachenden Geist Christi. Die Gemeinde Christi, die ihr Mysterium, daß sie Leib Christi ist, im Abendmahl feiert, lebt nur vom Geist Christi. Geist Christi und „Mysterium corporis Christi“ sind in gewissem Sinne für AUGUSTIN identische Größen. Dieser Leib Christi ist ja nicht sichtbar, geschichtlich, sondern mystisch-pneumatisch, ist nichts anderes als die geistliche Wirkungssphäre Christi selbst. In diesem Sinne ist die Gemeinde selbst als mystische Heilsgröße (ADAM) die res sacramenti, in die der Gläubige mehr und mehr hineinwachsen muß, um Leben zu haben. Das corpus Christi ist eine geistliche Wirklichkeit, die den einzelnen Gläubigen objektiv gegenübertritt, in die er hineinkommen muß, um selbst ein Glied dieses Leibes zu werden. Insofern ist das corpus Christi Abendmahlsgabe. Das ist der Grundgedanke im 26. Traktat zum Johannesevangelium<sup>1</sup> (Joh. 26, 13. 15. 17).

<sup>1</sup> Norunt fideles corpus Christi si corpus Christi esse non negligent. Fiant corpus Christi, si volunt vivere de Spiritu Christi. De Spiritu Christi non vivit nisi corpus Christi . . . Vis ergo et tu vivere de Spiritu Christi? In corpore esto Christi! . . . Non potest vivere

„Durch das Essen des Sakraments, welches durch den Glauben geschieht, wird die Inkorporation in Christo belebt, damit nun der Gläubige im Leib des Herrn von dem Haupte, durch Christus, durch den Geist Christi, den Heiligen Geist, das Leben habe, mit Leben erfüllt werde, und das ist die besondere Gnadenwirkung im heiligen Abendmahle“ (DIECKHOFF S. 576). Die res der Eucharistie, gibt auch ADAM zu, ist nicht die caro Christi, sondern ihr geistlich-mystisches Komplement, das corpus Christi = ecclesia, natürlich nicht die empirische Gemeinde. „Die Kirche ist demnach nur insofern eine res der Eucharistie, als sie eine unmittelbare Lebensgemeinschaft mit Christus selbst darstellt, also nicht die Kirche als empirische Erscheinung, sondern als mystische Heilsgröße, als ecclesia sancta im Sinne AUGUSTINS, als die Kirche der Prädestinierten“ (ADAM S. 153).

Natürlich ist diese Gemeinde als res des Abendmahls nicht ohne Beziehung zur caro Christi, sondern verbunden mit ihr, da sie ja ihren Ursprung von der Menschheit des Erlösers und seinem Heilswerk genommen hat. Diese Bestimmung des res sacramenti paßt zu seinem Begriff des manducare carnem et sanguinem, den er ja entwickelte als ein „manere in Christo et illum manentem in se habere“ (Joh. 26, 18; 27, 1)<sup>1</sup>.

Das ist AUGUSTINS Begriff von der communicatio

corpus Christi nisi de Spiritu Christi ... Qui vult vivere, habet ubi vivat, habet unde vivat. Accedat, credat, incorporetur ut vivificetur. Hunc cibum et potum (corp. et sang. Christi) societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum quod est sancta ecclesia in praedestinatiis et vocatis et justificatis et glorificatis sanctis et fidelibus eius ... Huius rei sacramentum, it est unitatis corporis et sanguinis Christi ... in mensa Dominica praeparatur ... sumitur quibusdam ad vitam, quibusdam ad exitium. Res vero ipsa cuius sacramentum est omni homini ad vitam, nulli ad exitium, quicunque eius particeps fuerit.

<sup>1</sup> Hoc ergo nos docuit et admonuit mysticis verbis, ut simus in eius corpore sub ipso capite, in membris eius, edentes carnem eius, non relinquentes unitatem eius (Joh. 27, 1). Oder: Diximus hoc Dominum commendasse in manducatione carnis et potatione sanguinis sui, ut in illo maneamus et ipse in nobis. Manemus autem in illo, cum sumus membra eius, manet autem ipse in nobis cum sumus templum eius (Joh. 27, 6).

Christi, der einheitliche Grundgedanke, der seine Abendmahlslehre durchzieht — zwar viel weniger ins Bewußtsein erhoben als in CALVINS Ausführungen, dennoch latent in allen einzelnen Äußerungen AUGUSTINS vorhanden. Die Gestaltung der Abendmahlslehre auch hinsichtlich der Abendmahlsgabe ist dem Gehalt nach von CALVINS Gedanken nicht verschieden, nur daß wie fast in allen Punkten, so auch hier bei CALVIN kristallene Klarheit herrscht, während dieser „Schliff“ (um im Bilde zu bleiben) der Gedankenarbeit AUGUSTINS auf weite Strecken fehlt. AUGUSTIN läuft leicht Gefahr, seinen eigenen Grundlagen aus kirchlichen Interessen untreu zu werden, indem er als Bischof alles verteidigt, was die Kirche lehrt und tut.

Auch die Untersuchung über die Abendmahlsgabe bewies, daß bei AUGUSTIN wie CALVIN die eigentliche sakramentale Realität der Spiritus Sanctus (oder Christi) ist, und zwar mit der Richtung auf den damit gegebenen Gemeindegedanken. Was sich im Abendmahl vollzieht, ist bei beiden geistliche Nahrung und Speisung im corpus Christi durch den dieses corpus belebenden Spiritus Christi. Corpus Christi und Spiritus Christi sind in diesen Gedankenreihen durchaus korrelierte Größen. Die Gemeinde der Gläubigen ist und wird immer wieder und immer mehr corpus Christi durch den Spiritus, der sie von der fons, der caro Christi her, nährt, besonders unter dem Empfang des Abendmahlssakramentes. Die „körperliche“ Gemeinschaft der Glieder mit ihrem Haupte findet im Geiste statt. Da ist corpus Christi, wo Spiritus Christi ist. Da ist eine geheimnisvolle unsichtbare geistliche Realität, die daher dem menschlichen sinnlichen Denken nicht mehr erfäßbar sein kann. Dies corpus Christi als innerste geistliche Christusgemeinschaft der gläubigen Gemeinde ist die res, die Substanz, die Wirklich des Abendmahls in inhaltlicher Bestimmung. In diesem einheitlichen Wesensbegriff liegt letztlich die Übereinstimmung AUGUSTINS und CALVINS. In der Christologie und im Sakramentsbegriff liegende Voraussetzungen wirken dabei mit, die Übereinstimmung von verschiedenen Seiten zu stützen und die Identität zu vertiefen. Es sind nicht nur vereinzelte Gedanken in der Abendmahlslehre, sondern es ist trotz aller Unvollkommenheiten in der Gedankenentwicklung AUGUSTINS der grund-

legende Einheitspunkt ihrer Abendmahlslehre, indem sie übereinstimmen: *communio cum Christo*<sup>1</sup>.

Das Ergebnis unserer Darlegung der Uebereinstimmung CALVINS und AUGUSTINS in der Abendmahlslehre läßt sich folgendermaßen kurz zusammenfassen.

In den beiden für das Wesen des Abendmahls konstitutiven Grundgedanken fanden wir völlige Identität. Für CALVIN wie AUGUSTIN ist das Wesen des Abendmahls *communio cum Christo*, Gemeinschaft mit Christus im Geist; und es ist die Gemeinde als das *corpus Christi*, die im Abendmahl ihre gliedmäßige Gemeinschaft am Leibe Christi feiert und sich dabei von ihrem Haupt mit Kräften ewigen Lebens durch den Heiligen Geist speisen läßt. Das *corpus Christi*, können wir auch sagen, läßt sich durch den Empfang des Abendmahls mit neuem geistlichen Leben aus der Persönlichkeit Christi erfüllen, um wirklich *corpus Christi*, geisterfüllte Gemeinde zu sein, die mit Christus und darum erst recht untereinander eins ist, bzw. immer mehr werden will. Das ist in prägnanter Formulierung ihr gemeinsamer charakteristischer Grundgedanke vom Wesen des Abendmahls. Daraus folgt für alle Einzelheiten die gleiche Struktur, zudem eine gemeinsame Front in der Ablehnung anderer Gedanken. Beides ist wesentlich bedingt durch ihre gleichen Voraussetzungen in der Christologie und im Sakramentsbegriff. So lehnen sie beide die Gegenwart Christi in den Elementen, die mündliche Speisung durch Fleisch und Blut, und ihre substantielle Einsenkung in die Seele ab. Die Art des Genusses ist dynamisch, nicht substantiell, wie ja auch die Gegenwart Christi nur aktuell im Geiste, d. h. nur für den Glauben wirklich ist. Denn die *res* des Abendmahls ist nicht Fleisch und Blut, sondern Verwirklichung der Gemeinschaft mit „Fleisch und Blut“ Christi, ihre Vollziehung durch den Heiligen Geist in seinem „*corpus*“. Dadurch wird die Heilskraft des Opfertodes Christi für die Empfänger wirksam — und ihm entsprechend bringt die erlöste

<sup>1</sup> Auf weitere Uebereinstimmungen in einzelnen Punkten (z. B. Abendmahl als Opfer des *corpus Christi* d. h. der Gemeinde) einzugehn. müssen wir uns, so interessant sie sind, versagen.



Gemeinde in der Sakramentsfeier dafür das Dankopfer ihrer selbst dar.

Zum Schluß sei noch auf eine charakteristische Eigenart ihrer Abendmahlslehre aufmerksam gemacht. Wenn auch der Begriff der Speisung mit Fleisch und Blut Christi bei beiden tatsächlich eliminiert ist, so ist doch damit caro und sanguis Christi nicht gänzlich aus dem Abendmahl beseitigt, sondern bleibt als ein irrationaler Rest an der Grenze des Begreiflichen stehen. Sie wußten beide mit Fleisch und Blut Christi in der ganzen spiritualistischen Struktur ihrer Abendmahlslehre nichts anzufangen und ließen es darum als das große Geheimnis an der Peripherie ihres Grundgedankens der communio Christi stehen. So versuchten sie, den biblischen Texten und der kirchlichen Lehre gerecht zu werden. Diesem Umstand ist es zu verdanken, daß es ihnen schließlich doch gelang, sich gegen einen reinen (bloßen) Spiritualismus hinreichend zu sichern. Sie lösten „caro et sanguis Christi“ weder spiritualistisch auf, noch deuteten sie es um, sondern sie erblickten ihrem Grundgedanken entsprechend darin den Ausdruck dafür, daß es sich bei der communio cum Christo wirklich um den geschichtlichen, gekreuzigten und auferstandenen Herrn handelt, dessen Menschwerdung und Lebenswerk („Fleisch und Blut“) unsere Erlösung zum „Leben“ bewirkt hat.

---

## Schluss.

Die vergleichende Darlegung der Sakramentslehre CALVINS und AUGUSTINS hat ihre weitgehende sachliche Uebereinstimmung beweisen können. Die wesentlichen und charakteristischen Anschauungen CALVINS fanden sich in derselben Bedeutung auch bei AUGUSTIN, und zwar in erster Linie in den beiden Gedankenkreisen des Sakramentsbegriffes und der Abendmahlslehre. In der Tauflehre freilich stießen wir auf eigentümliche Differenzen. Dennoch ließen sich auch hier einzelne übereinstimmende Gedanken herausarbeiten. Damit ist zum indirekten Beweis unserer Grundlegung der direkte Nachweis prinzipieller und sachlicher Identität ihrer Sakramentslehren getreten. CALVIN hat mit seiner Berufung auf AUGUSTIN recht, seine Interpretation ist als zutreffend erkannt; ja seine Beziehungen zu ihm reichen weit über reine Berufung auf ihn hinaus.

Welche Bedeutung hat dieses Ergebnis für die Eigenart und Quelle der Sakramentslehre CALVINS? Die Tatsache der Beziehungen CALVINS zu AUGUSTIN liefert uns den Schlüssel für ein Verständnis seiner Sakramentslehre. Die Frage, von der wir ausgingen, ist beantwortet. Der eingeschlagene Weg hat sich als gangbar und zuverlässig erwiesen. Die Eigenart der Calvinischen Sakramentslehre läßt sich in fast allen charakteristischen Zügen deutlich und treffend von AUGUSTIN her bestimmen. CALVIN stellt in dieser Lehre einen ausgeprägten Augustinischen Typus dar, und zwar einen solchen, der dabei nicht wie besonders die scholastische, aber auch die lutherische und zwinglische Sakramentslehre je in ihrer Art in innerer Auseinandersetzung mit AUGUSTIN steht, sondern im tiefsten Grunde mit dessen letzten Anschauungen eins ist. Er hat ihn besser verstanden, als jener sich selbst verstehen konnte.

Er hat geradezu die Augustinische Sakramentslehre *genuin* und gereinigt von allen ihren katholischen Fermenten entwickelt, wie vielleicht keiner der Theologen des Mittelalters oder auch der Reformationszeit. Wir glauben daher berechtigt zu sein, die Eigenart seiner Sakramentslehre als spezifisch *Augustinisch* zu charakterisieren, und dürfen es auf Grund dieses Tatbestandes für ziemlich sicher halten, daß AUGUSTIN ihn auch tatsächlich stark beeinflußt hat, ohne daß darunter die Selbständigkeit CALVINS seinem Lehrer gegenüber gelitten hätte, dagegen spricht seine Freiheit ihm gegenüber, wie seine unbeirrbar reformatorische Position gegenüber allen katholisierenden Tendenzen AUGUSTINS.

Immerhin muß es fraglich bleiben, ob aus der sachlichen Uebereinstimmung eine direkte Abhängigkeit CALVINS von AUGUSTIN geschlossen werden kann. Der Tatbestand bei CALVIN, wie wir ihn in unserer Grundlegung darstellen konnten, macht es wahrscheinlich und legt die Folgerung nahe, daß AUGUSTIN der einflußreichste Faktor für die Gestaltung der Sakramentslehre CALVINS ist. Durch den systematischen Beweis ist diese Vermutung zum mindesten wesentlich gestützt. Mehr als eine solche Wahrscheinlichkeit ließ sich von vorneherein nicht erwarten, denn die exakte historische Feststellung der direkten Quellen seiner Sakramentslehre ist völlig ausgeschlossen. So ist die Quellenfrage nicht restlos gelöst, wenn wir auch auf ziemlich sicherem Boden stehen. Dafür bürgen uns die Augustinitate bei CALVIN, dafür zeugt auch die sachliche Uebereinstimmung.

Wir stehen am Ende unseres Weges — und hier erkennen wir die Grenze unserer Untersuchung, wie sie aus der Einschränkung unseres Themas folgen mußte. Vor uns tun sich neue Aufgaben, ungelöste Fragen auf, von deren Lösung vielleicht viel Wesentliches für das Problem der Sakramentslehre CALVINS zu erwarten ist.

1. Zunächst bedarf unsere Beweisführung einer Gegenprobe. Die Beziehungen AUGUSTINS zu LUTHER und ZWINGLI in der Sakramentslehre, — ich nenne nur diese als die wichtigsten — müßten in ihrer Wesensverschiedenheit von seinen Beziehungen zu CALVIN aufgezeigt werden. Dann erst wäre abschließend der Beweis erbracht, daß die Eigenart der Calvinischen Sakramentslehre Augustinisch ist.

2. Die zweite Aufgabe ist eine Untersuchung der Beziehungen CALVINS zur scholastischen Sakramentslehre und zu der LUTHERS, ZWINGLIS und BUTZERS. Diese sind in der dogmengeschichtlichen Forschung des öfteren ins Auge gefaßt und erkannt. Im Gegensatz zu ihr wäre zu beweisen, wie diese unter sich so verschiedenen Sakramentslehren zwar viele einzelne Gedanken mit CALVIN gemeinsam haben, aber weder von einer so umfassenden und so tiefgehenden Uebereinstimmung dieser Lehren mit CALVIN, noch von einem entscheidenden Einfluß auf ihn die Rede sein kann, wie wir beides für AUGUSTINS Sakramentslehre festgestellt haben.

Beide Aufgaben, so wertvoll ihre Bearbeitung ist, sprengen aber den Rahmen unserer Arbeit allein schon durch ihren Umfang. Auch ihre Schwierigkeit würde eine besondere Untersuchung nötig machen. Die wissenschaftliche Berechtigung, von ihrer Inangriffnahme abzusehen, ergibt sich aus der durch unsere Darlegung begründeten Ueberzeugung, daß der positive doppelseitige Beweis der Uebereinstimmung genügt, die Eigenart der Sakramentslehre CALVINS klar erkennen zu lassen. Damit ist das Ziel unserer Vorarbeit erreicht.

---





PETER BRUNNER

# VOM GLAUBEN BEI CALVIN

Dargestellt auf Grund der Institutio, des Katechismus Genevensis und unter Heranziehung exegetischer und homiletischer Schriften

1925. VIII, 162 S. M. 5.40  
gebunden M. 7.—



## INHALT:

Quellen / Uebersetzungen, Literatur / Einleitung. Der Gesichtspunkt / 1. Der Glaube als die Wendung der Krisis des Menschen / 2. Der Gegenstand des Glaubens  
3. Die Antwort des Glaubens.



## AUS BESPRECHUNGEN:

.... Unsere theologische Lage und die theologische Aufgabe wird mit überraschender Eindringlichkeit, der es brennend um die Sache geht, an einem zentralen Beispiel, der Gestalt des Reformators Calvin, dargestellt und veranschaulicht. Das hervorstechende Interesse der Untersuchung ist ein systematisches, das nicht bei der Geschichte stehen bleibt, sondern durchstößt zur Aufrolung der Wesens- und Wahrheitsfrage, selbst innerlich beteiligt und von einem leidenschaftlichen Willen bestimmt ist, wirklich von Gott zu reden. Gerade das aber haben wir ja immer von neuem zu lernen.

*Neues sächsisches Kirchenblatt vom 26. Juli 1925.*

---

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)  
TÜBINGEN

## AUGUST BAUR

JOHANN CALVIN. (Religionsgeschichtliche Volksbücher Reihe 4, Heft 9.) 1909. 48 Seiten

M. —.30, geb. M. —.60

## SAMUEL ECK

JOHANN CALVIN. 1909. 38 Seiten

M. —.50

## KARL HOLL

JOHANNES CALVIN. 1909. IV, 59 Seiten M. —.80

## HANS VON SCHUBERT

CALVIN. 1909. 39 Seiten

M. —.80

## PAUL WERNLE

JOHANNES CALVIN. 1909. III, 35 Seiten M. —.80

CALVIN UND BASEL BIS ZUM TODE DES MYCONIUS 1535—1552. 1909. III, 35 Seiten M. 4.—

## GERHARD REICHEL

CALVIN ALS UNIONSMANN. 1909. 42 Seiten

M. —.60

## EDUARD SIMONS

EIN VERMÄCHTNIS CALVINS AN DIE DEUTSCH-EVANGELISCHEN KIRCHEN. 1909. 26 Seiten

M. —.60

---

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)  
TÜBINGEN



# Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen

Eine Auswahl von Briefen Calvins  
in deutscher Uebersetzung von Rudolf Schwarz  
Mit einem Geleitwort von Paul Wernle

2 Bände 1909. XXXI, 996 Seiten  
M. 16. —, in Ganzleinen M. 20. —

★

## Aus Besprechungen:

Es war ein überaus glücklicher Gedanke Wernles, Calvins Briefe in Auswahl und deutscher Uebersetzung einem weiteren Kreise zugänglich zu machen, und die Ausführung dieses Planes durch den Thurgauer Pfarrer Schwarz ist in jeder Beziehung als gelungen zu bezeichnen. In 759 Briefen zieht das Europa umspannende Wirken dieses größten Organisators der Reformationszeit an den Augen des Lesers vorüber, und zugleich lernt er den Menschen Calvin mit seinem warmen Herzen, seiner treuen Freundesliebe und rührenden Teilnahme an dem Wohl und Wehe der ihm persönlich nahe Stehenden kennen. Das letztere ist, wie Wernle in dem lebendig geschriebenen Geleitworte betont, ein besonders hoch anzuschlagender Gewinn. Die den einzelnen Briefen vorgeetzten knappen Inhaltsangaben und das ausführliche Register erhöhen die Brauchbarkeit des Werkes auch für die Zwecke der gelehrten Arbeit. Das Buch verdient weitestete Verbreitung.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie Band 17, Heft 1.

★

---

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)  
Tübingen



105600

BX  
9418  
B4

105000

Beckmann, Joachim  
Vom Sakrament bei Cal-  
vin

DATE DUE	BORROWER'S NAME
AP 3 '70	

Beckmann

Vom

THEOLOGY LIBRARY  
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT  
CLAREMONT, CALIFORNIA



PRINTED IN U.S.A.



